50e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 41 12 OCTOBRE 1933

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Chronique de Théologie

ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE

VI. — SPIRITUALITÉ IGNATIENNE *(suite)*

Il faut se détourner du moi, « cet horrible amas de corruption et de pus... cette chose innommable qui... fait horreur » (II, p. 139). J'entends bien qu'il faut traduire sans cesse ce mot « moi » et l'interpréter de l'égoïsme et de l'amour-propre : mais, si c'est cela que l'auteur voulait dire, comme nous le croyons, pourquoi ne pas le dire simplement et clairement ? Et pourquoi user d'expressions comme celle-ci (II, p. 125) : « Dieu, notre nouveau moi » ?

Pourquoi ailleurs nous donner tout un développement (I, p. 277 et s.) sur Dieu qui « crée à chaque instant le monde et cela par sa *seule* pensée, » ce qui ne peut s'entendre qu'avec le correctif jeté en passant (p. 279) : « par sa seule pensée *pleine d'amour* » ? Et l'on pourrait sans effort apporter d'autres exemples.

Un lecteur bien disposé ne s'arrête généralement pas à des *lapsus* de ce genre dans l'expression ; mais ici les *lapsus* sont présentés avec insistance, ils sont donnés comme l'aboutissement d'une doctrine dont les prémisses sont justes, et surtout ils sont trop nombreux. La doctrine du P. de J. est une vigne belle et vigoureuse, appelée à donner de l'excellent fruit ; qu'il consente à en laisser émonder par le Père de famille les branches folles : elle n'en produira que plus de fruit, et du meilleur encore.

6. — La pratique des retraites fermées individuelles se généralise. La grande majorité de ces retraitants ont besoin d'être guidés, souvent de très près, par le directeur qui doit déterminer le sujet de leurs méditations. Une nouvelle adaptation des *Exercices* de S. Ignace vient d'être conçue en ce sens [6]. Chaque méditation constitue un fascicule détaché ; ces feuilles sont groupées en quatre « semaines » dans des cartons spéciaux, et sont remises une à une par le directeur au moment de la méditation. Il y a assez de fascicules pour alimenter une retraite de huit jours ; mais des indications sont données pour réduire au besoin cette retraite à cinq jours.

Des publications de ce genre existaient déjà depuis longtemps dans les maisons de retraite des Jésuites. L'originalité de celle-ci consiste dans l'utilisation qu'un auteur anonyme a faite d'un travail du P. Longhaye. Celui-ci avait écrit tout au long ses instructions : il a fallu les résumer, parfois les modifier, pour ne garder que les indications essentielles. Cette adaptation a été faite avec une attention extrême, comme il convient à un texte dont le retraitant est invité à peser chaque phrase, chaque incise. Présentée de la sorte, la *Retraite* du P. Longhaye poursuivra auprès des générations contemporaines ses heureux fruits de sanctification. Nos confrères appelés à prêcher des retraites aimeront à s'inspirer de cette forte doctrine ascétique et de cette pédagogie très avertie appliquée à la présentation des grandes vérités.

VII. — XVIIe et XVIIIe SIÈCLES. TEXTES ET ÉTUDES

1. — En terminant la longue recension (1930, p. 776-778) consacrée à la publication par Dom Jamet des *Ecrits spirituels* de la Vén. Marie de l'Incarnation, Ursuline de Québec, l'*Ami* souhaitait que le savant éditeur donnât pour le grand public une édition plus abordable que les deux gros et scientifiques in-4° parus en 1930. C'est fait [7], et après avoir relu, sous cette présentation nouvelle, ces admirables pages, nous ne pouvons que confirmer ce que nous disions de leur inestimable valeur. Voilà un livre que tous ceux qui, par devoir d'état ou par goût personnel, s'intéressent à la théologie mystique doivent non seulement posséder, mais lire à fond et méditer. Décidément Bossuet avait raison : c'est ici une « seconde Thérèse », la « Thérèse du Nouveau Monde » ; bien plus, ses écrits et sa vie même brisent en partie ou plutôt débordent les cadres dans lesquels sainte Thérèse d'Avila avait présenté les étapes de ses progrès dans la voie mystique, et qu'on avait (sans doute à tort : mais ceci est une question trop importante pour qu'on puisse la traiter occasionnellement) pris pour une description définitive et exhaustive des phases de l'oraison mystique.

En considérant les documents qu'il avait à sa disposition, Dom Jamet a pensé qu'il pouvait mieux faire que de les reproduire tels qu'il les avait publiés dans sa grande édition de 1930. Il a cru possible de recomposer une « suite des états spirituels de Marie de l'Incarnation qui embrasserait toute sa vie. » La *Relation* de 1654 (voir *Ami*, loc. cit.), « la plus étendue par les années qu'elle couvre, la plus considérable par la matière qu'elle contient, en ferait le fond ; la *Relation* de 1633 la

[6] *Méditations pour une retraite selon les* Exercices *de S. Ignace*, d'après le R. P. LONGHAYE. — 380 p. in-8. — Toulouse, Apostolat de la Prière. 1932.

[7] *Le témoignage de Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours et de Québec*, par Dom Albert JAMET, moine de Solesmes. — Un vol. in-8 carré de XXVIII-350 p., 30 f. — Paris, Beauchesne. 1932.

compléterait pour la période qui leur est commune, et quelques extraits de la *Correspondance* la continueraient et la prolongeraient jusqu'en 1672. On aurait ainsi une sorte de vie de la vénérable Mère écrite par elle-même, une véritable autobiographie qui irait de sa septième année à la veille de sa mort ». A cette autobiographie spirituelle D. Jamet a donné le titre de *Témoignage*.

Avec un scrupule bien digne d'un Bénédictin, il explique dans quelle mesure et dans quel sens il a été amené à retoucher quelques phrases, à ajouter quelques mots de transition pour donner à l'ensemble l'allure d'un tout suivi, et il prévient le théologien et l'historien qu'ils devront toujours, pour leurs citations et leurs discussions, se référer à la grande édition en deux volumes. C'est entendu ; mais le savant auteur peut être certain que les lecteurs de son nouveau volume ne marchanderont pas à son travail la pleine confiance qu'il mérite.

Après une introduction doctrinale et historique de 18 p., l'ouvrage reproduit d'abord en 2 p. l'utile « Chronologie abrégée de la vie spirituelle de Marie de l'Incarnation ». Les 11 états d'oraison de Tours (1606-1639) constituent le Livre 1er (p. 1-218) ; ceux de Québec (1639-1654) ne sont que 2 et constituent le Livre 2e (p. 219-276) ; dans le Livre 3e, sous ce titre : « Les derniers états d'oraison (1654-1672) » (ils ne seront plus numérotés désormais) sont rassemblés (p. 277-328) les documents, lettres surtout, qui éclairent cette dernière période de la vie de la Vénérable. Enfin un appendice (p. 329-336) donne les témoignages sur sa mort. D'après une coutume qui peut plaire aux amateurs de belle typographie, mais qui est bien incommode pour le lecteur, les notes sont renvoyées toutes à la fin du volume (p. 337-344). L'édition est vraiment superbe ; mais c'est encore un livre de bibliothèque plus que le volume maniable que nous avions souhaité. N'importe : ce chef d'œuvre est maintenant mis à la portée de tous, et c'est l'essentiel.

2. — Le cardinal de Bérulle avait projeté d'écrire une *Vie de Jésus* depuis l'Incarnation jusqu'à l'Ascension ; il y aurait montré la réalisation pratique des grands mystères de grâce dont il avait donné l'analyse abstraite dans son ouvrage capital sur *Les Grandeurs de Jésus*. Dans sa pensée les deux ouvrages n'en faisaient qu'un, la *Vie de Jésus* devant être la 2e Partie des *Grandeurs de Jésus*. De cette *Vie*, le cardinal n'eut le temps d'écrire que le prélude : il y étudia le mystère de l'Incarnation, et sur la Visitation ne composa que quelques fragments. C'est cet ouvrage que réédite le P. Molien en lui laissant le titre général donné par Bérulle lui-même : *Vie de Jésus* [8].

L'introduction du P. Molien, à la fois doctrinale et historique, donne bien les indications utiles pour une intelligence et une appréciation correctes de l'ouvrage. Des notes peu abondantes mais substantielles éclaircissent les difficultés, surtout celles qui toucheraient à la doctrine. Ce monument un peu sévère élevé à la gloire du Verbe Incarné est ainsi présenté dans les conditions les plus favorables pour continuer sur les âmes de nos contemporains l'action bienfaisante qu'il eut sur les grands chrétiens et les grands éducateurs de prêtres du XVIIe siècle.

3. — Le P. Lebrun présente son étude sur la doctrine spirituelle de S. Jean Eudes [9] comme un essai. C'est vraiment trop de modestie. Le savant éditeur des Œuvres complètes du Saint connaît la pensée de celui-ci mieux que personne ; il a l'habitude de regarder de près les textes et leur signification, et pour en pénétrer tout le sens, il a les intuitions que donne la réalisation pratique de l'enseignement reçu et l'amour filial à l'égard du maître qui les donna. C'est donc en pleine confiance qu'on peut aborder l'étude de son ouvrage.

Un 1er chapitre énumère, analyse et caractérise les écrits du Saint. Puis on nous présente, en autant de chapitres successifs, ses vues sur la dévotion au Verbe Incarné, sur la vie de Jésus en nous par la grâce, sur l'oraison, sur les vertus chrétiennes, enfin sur le sacerdoce.

S. Jean Eudes, par la formation reçue à l'Oratoire auprès du cardinal de Bérulle, appartient à ce qu'on est convenu d'appeler l'Ecole française du XVIIe siècle. Il en a gardé la préoccupation de ramener toute la piété et toute la vie intérieure au Verbe Incarné comme à son centre, de recommander l' « adhérence » à Jésus pour l'acquisition des vertus surnaturelles, de faire consister l'essentiel de l'oraison dans la « communion » aux dispositions intérieures du Christ, de donner une importance capitale au sacerdoce comme étant l'élément formateur du « corps mystique du Christ ». A ces points de vue théoriques qui lui sont communs avec toute l'Ecole française, il a su ajouter une conclusion personnelle : le culte du Cœur de Jésus et du Cœur de Marie ; il a su mieux encore en déduire les conclusions pratiques, exposées dans ses écrits destinés à la formation soit de ses religieux ou religieuses, soit des clercs de ses séminaires, soit des âmes qui dans le monde aspirent à la vie parfaite.

Le livre du P. Lebrun met donc à notre portée une doctrine présentée dans les cadres mêmes adoptés par le Saint, et une gerbe de textes profonds et pénétrants, écrits de plus dans cette belle langue française du début du grand siècle, dont la saveur encore un peu verte s'allie déjà au souci de la perfection dans la forme littéraire. Ce n'est pas seulement aux fils de S. Jean Eudes, mais au clergé et aux communautés que l'ouvrage du P. Lebrun est appelé à faire un grand bien.

4. — La doctrine spirituelle de S. Paul de la Croix n'offre pas une originalité aussi remarquable que sa vie. Elle est dans une étroite dépendance, même quant à son expression, des écrits de S. François de Sales, de sainte Thérèse, de S. Jean de la Croix et surtout de Tauler, qu'il a connu dans la traduction latine de Surius. Après avoir retracé la vie du Saint [1], le P. Gaétan du Saint Nom de Jésus nous donne un abrégé de cette doctrine [2].

[8] Cardinal DE BÉRULLE. — *Vie de Jésus*. — Un vol. in-18 de XXVII-270 p., 8 f. — Juvisy, Les Editions du Cerf. 1930.

[9] Ch. LEBRUN. — *La spiritualité de S. Jean Eudes*. — Un vol. in-12 de VI-270 p., 12 f. — Paris, Lethielleux. 1933.

[1] Cf. *Ami* du 12 mai 1932, p. 315-316.

[2] *Doctrine de S. Paul de la Croix sur l'oraison et la mystique*, par le P. GAÉTAN DU SAINT NOM DE JÉSUS, prêtre passionniste. — Un vol. in-12 de XI-323 p., 18 f. — Louvain, Museum Lessianum. 1932.

L'auteur a emprunté aux quatre devanciers dont dépend S. P. de la C., en les interprétant d'après le P. Poulain, le plan suivant lequel il distribue les données éparses dans les écrits du saint. Cette méthode a quelque chose d'artificiel : son emploi est cependant beaucoup moins critiquable ici que dans la biographie, précisément parce que le saint, dans ses enseignements, avait surtout le souci d'appliquer aux âmes un enseignement classique.

Il le faisait cependant en l'interprétant à la lumière de son expérience personnelle, et voilà la note originale qui fait le grand intérêt des extraits nombreux empruntés surtout à sa correspondance. C'est bien l'âme d'un grand mystique qui vibre devant nous ; c'est aussi celle d'un directeur attentif à éveiller les générosités qui conduisent à la sainteté, mais soucieux de réprimer les visées orgueilleuses de ceux qui aspirent à l'union mystique sans se soucier de la suppression de leurs fautes et de la mortification totale de leurs défauts.

5. — « Comment S. Alphonse de Liguori entendait-il, pratiquait-il, conseillait-il la vie d'intimité avec Dieu ? » Telles sont les questions auxquelles a voulu répondre le P. Bouchage [3]. Dans une 1re Partie, il insiste sur l'autorité de S. Alphonse en matière d'oraison. Dans la 2e, il montre en lui le Docteur de la prière ; après avoir rappelé que le Saint voit dans la prière la clé du problème de la prédestination discuté entre écoles théologiques, il nous redit son bel enseignement sur la nature, les conditions, l'efficacité de la prière, surtout de la prière de demande. Dans la 3e Partie, il est question de la méditation : S. Alphonse la voulait affective et pratique ; il la concevait comme un principe d'union à Dieu pendant toute la journée, et y ramenait notamment la lecture spirituelle : c'est en s'inspirant de cet esprit qu'il en a proposé une méthode personnelle. Dans la 4e Partie le P. B. traite de la contemplation. Il maintient très fermement la distinction inculquée par S. Alphonse, dans la *Praxis confessariorum* surtout, entre contemplation acquise et contemplation infuse ; il déclare celle-là « absolument capable de nous élever au sommet de la sainteté » (p. 181), il y voit « le sommet normal » auquel aboutit toute la vie d'oraison (p. 232) ; l'union passive, traitée ici comme étant un charisme, ne retient l'attention que pendant quelques pages (233-239). « Ainsi orientée, conclut l'auteur, l'oraison est sûre, l'union solide, la mystique exempte d'illusion » (p. 243).

Que telle soit bien la doctrine de S. Alphonse, que le P. B. en ait bien mis en relief les points essentiels, avec une profonde connaissance de son auteur et une conviction qui reflète sa piété filiale, tous le reconnaîtront volontiers ; par là son travail sera vraiment utile. Nous regrettons seulement le ton impatient et parfois un peu agressif dont il use à l'égard de ceux qui ne partagent pas son sentiment. En s'attachant aux enseignements de S. Thomas dans l'étude des questions mystiques (comme le recommandent expressément les Souverains Pontifes) et à ceux de S. Jean de la Croix docteur de l'Eglise, la grande majorité des auteurs modernes adoptent une position différente et en somme plus traditionnelle que celle qui prévalait à l'époque et dans le milieu où vécut S. Alphonse ; ils ébranlent ainsi certaines opinions que les disciples de ce dernier aimeraient à considérer comme définitivement acquises ; on a le droit de penser autrement que ces théologiens modernes et de chercher à les réfuter ; mais il conviendrait de ne pas laisser entendre, comme si c'était là une chose indubitable et n'ayant pas besoin de démonstration, qu'ils méritent d'être rangés, pêle-mêle avec d'autres aussi mal définis, parmi les « contemplatifs-amateurs » ou même les « faux dévots. »

[3] *L'Oraison alphonsienne. Théorie et pratique,* par le P. Bouchage, rédemptoriste. — Un vol. in-12 de 250 p., 5 f. — Paris, Beauchesne. 1932.

VIII. — Divers

1. — Nous croyons devoir signaler ici un ouvrage de théologie dogmatique que l'*Ami* a déjà apprécié ailleurs (1933, p. 306), mais qui touche aussi à la théologie mystique. Il s'agit du récent manuel de M. Lahitton [4]. Sur le contenu et le plan de cet ouvrage nos lecteurs sont renseignés. Ce qui nous intéresse ici, ce sont les citations et les réflexions personnelles que l'auteur a placées à la fin de ses thèses, presque toujours en français, et qu'il intitule *Cœlestia.* Il y a là une foule d'aperçus originaux pouvant amorcer l'oraison ou étoffer la prédication. Il y a là surtout un effort soutenu pour montrer comment nos dogmes, et même certaines théories théologiques, se relient fortement aux vues et aux expériences des mystiques. Cet ouvrage constitue une réponse topique à ceux des modernes qui creuseraient volontiers un fossé entre la scolastique et la mystique. Ce sont les mêmes réalités que pénètre l'intelligence du théologien et dont vit la contemplation du mystique. Nous avons cherché à le démontrer ici-même par un exemple (cf. *Ami* 1932, p. 294-300) ; M. L. l'indique plus brièvement pour tous nos dogmes ; il laisse à son disciple le soin d'exploiter ces richesses ; mais sous sa plume la théologie, grâce aux *Cœlestia,* est vraiment redevenue *theologia mentis et cordis.*

2. — Parmi les ouvrages modernes qui décrivent les expériences mystiques personnellement ressenties, le volume intitulé *Virgo fidelis* [5] est à mettre parmi les meilleurs.

L'auteur est un prêtre « visité depuis longtemps par la souffrance et qui tient à rester inconnu » en se voilant du pseudonyme Robert de Langeac. L'ouvrage est présenté au public par le P. Garrigou-Lagrange, qui en donne une analyse en guise de préface. Un peu plus de 300 pages sont consacrées au commentaire du Cantique des Cantiques (288 p.), du Ps. 22 en entier, et du 1er verset du Ps. 44. Les 100 dernières pages, sous le titre de « Conseils aux âmes intérieures, » contiennent des vues sur la vie intérieure, le renoncement, l'humilité, l'obéissance, l'apostolat et l'oraison. Un bref « Chemin de croix » sert de conclusion.

Pour le commentaire du *Cantique,* l'auteur cite d'abord le texte latin, puis la traduction vulgari-

[4] J. Lahitton. — *Theologiæ dogmaticæ theses juxta sinceram D. Thomæ doctrinam.* — 4 vol. in-8 à 25 f. l'un. — Paris, Beauchesne. 1932.

[5] Robert de Langeac. — *Virgo fidelis. Le prix de la vie cachée. Commentaire spirituel du Cantique des Cantiques.* — In-12 de xiv-420 p., 24 f. — Paris, Lethielleux. 1931.

sée sous le nom de Crampon ; c'est à celle-ci seule qu'il s'attache dans ses réflexions. Un bref résumé, placé en manchette, indique, pour chaque verset ou pour chaque passage important, l'idée qui domine dans le développement. La méthode est la même pour les Psaumes, sauf que le texte latin n'est pas cité. Aucune exégèse proprement littérale n'est même esquissée : le texte de Crampon est pris comme un « donné » qui sert simplement de point de départ à l'exégèse allégorique.

Au vrai, ce n'est même pas d'exégèse allégorique qu'il s'agit ici. L'auteur ne retient, du texte sacré et de ses symboles, qu'une indication souvent très ténue, qui provoque en son âme des élans vers Dieu, lui rappelle les faveurs mystiques déjà reçues ou auxquelles il aspire, lui permet la description psychologique des conditions, des joies, des fruits de l'union à Dieu, au sens le plus élevé de ce dernier mot. Les épreuves de la vie mystique ne sont point passées sous silence ; toutefois l'accent n'est pas mis sur elles ; et l'on a bien fait d'ajouter à ce commentaire les 100 pages de « Conseils aux âmes intérieures », où les exigences crucifiantes de l'amour divin retrouvent leur place essentielle. Et toutefois, même ici, ces épreuves ne sont pas l'objet de descriptions psychologiques aussi abondantes et aussi réussies que les descriptions des élans d'amour de l'âme qui aspire à l'union divine. L'ouvrage est un cantique d'amour beaucoup plus qu'une analyse des nuits de l'âme aimante.

L'auteur a une grande facilité d'expression, une véritable abondance de mots et d'images. Mais partout il garde la mesure et la clarté, sans amplification oratoire, sans insistance sur les comparaisons, sans préciosité ni mièvrerie. Son style procède par touches rapides, légères ; souvent les phrases n'ont qu'une ligne ou une demie ligne, mais elles se pressent, nombreuses, pour évoquer les divers aspects d'un état d'âme ou pour placer le lecteur dans une certaine ambiance qui finira par provoquer en lui telle ou telle forme d'amour pour Dieu. Ce sont là des qualités de premier ordre, qui méritent de rendre classiques bien des pages de ce précieux ouvrage.

Ceux qui cherchent la description d'extases corporelles, de visions, etc., ou la transcription de révélations, de paroles intérieures, etc., peuvent s'abstenir de l'ouvrir. Ceux au contraire qui souhaitent un guide les aidant à marcher, par les voies de l'oraison infuse, vers l'union mystique, leur enseignant la conduite à tenir pour progresser dans les vertus essentielles et dans la docilité à la fois attentive, généreuse et passive à l'égard des motions du Saint-Esprit, trouveront là des lumières abondantes, données par un frère aîné qui sait ce dont il parle et qu'anime un zèle admirable pour l'avancement des âmes saintes vers la plus haute perfection.

Cet ouvrage ne comporte pas d'analyse proprement dite ; tout au plus pourrait-on, comme l'a fait le P. Garrigou-Lagrange dans sa préface, noter une certaine progression dans les états mystiques décrits à l'occasion du commentaire du *Cantique*. Nous préférons voir dans l'ensemble une sorte de tapisserie, lentement et amoureusement reprise sur des dessins presque identiques sans être jamais tout à fait pareils. L'effet produit est encore celui d'une belle vocalise de plain chant : quelques notes reviennent sans cesse, toujours les mêmes, et chaque fois cependant elles donnent à l'oreille une impression esthétique nouvelle sans enlever à l'ensemble du morceau son unité musicale. Ainsi chante devant nous l'âme de ce prêtre, nous invitant, par l'attrait de son exemple et par l'aisance variée de ses mélodies, à nous essayer, nous aussi, à chanter en nos cœurs le cantique d'amour qui réjouit l'Epoux.

Faut-il, par une citation, donner à nos lecteurs la sensation plus nette du charme de ce livre ? Prenons, presque au hasard, l'explication du mot *Egredere* donnée par le Commentaire du Cantique (1, 8) :

« Que voulez-vous dire, ô Jésus, par cette parole mystérieuse ? — *Sors,* ne reste pas en toi-même, tout occupée de ta douleur et comme reployée sur elle pour la mieux savourer. Ne pense plus à toi. Ne demeure plus chez toi. Pourquoi occuper ton esprit d'un être si petit et si pauvre que toi ? Pourquoi vouloir vivre là où tu es mal à l'aise au milieu de souvenirs et d'inquiétudes qui te tourmentent et te fatiguent ? Laisse-toi là avec toutes tes peines et sors de toi pour entrer en moi, ton Dieu.

C'est un bien grand secret que vous me révélez, ô mon Dieu !... Oui, pour aller à vous, pour vous trouver, pour vous posséder, il faut que je sorte de moi, que je ne me recherche plus en rien, que je me perde tout à fait et pour toujours : *Qui amat animam suam, perdet eam.* C'est la loi que vous avez posée, vous n'en dispensez personne. Mais, Seigneur, vous connaissez ma faiblesse, mon ignorance, mon peu de générosité. Donnez-moi la force de briser tous mes liens. Je tiens encore à tant de choses ! Apprenez-moi à me détacher, à me quitter, à m'élancer vers vous. Je ne sais comment m'y prendre Je vous désire de tout mon cœur ; je voudrais vous aimer jour et nuit, je souhaite à chaque instant l'heureuse possession de vous-même, ô mon trésor, ô ma joie, ô ma vie, ô mon tout, et je ne parviens pas à sortir tout à fait de moi pour me perdre en vous.

Vous savoir si près de soi, si au dedans de soi, savoir ce que vous êtes, ô mon Dieu, et ne pas pouvoir vous atteindre pour vous aimer cœur à cœur, esprit à esprit, loin du bruit, loin du monde, loin de soi, — parce qu'on ne sait pas sortir pleinement de soi, — quel tourment, quel supplice ! O Dieu de mon cœur, ô mon amour, exaucez ma prière, n'attendez pas la fin de ma vie pour vous donner à moi ! Je vous désire, je vous aime, je vous veux tout à moi dès maintenant, toujours Je ne sais comment vous exprimer ma faim et ma soif. Je voudrais trouver des mots plus éloquents que l'éloquence pour plaider ma cause et la gagner. Mais j'entends au fond du cœur votre réponse qui est en même temps un doux reproche .. Oui, mon Dieu, ce que vous me dites est vrai, je ne vous aime pas assez. Mon amour pour vous est encore trop celui d'un enfant d'un jour. Malgré ses efforts il ne parvient pas à m'emporter jusqu'à vous. Il essaie souvent de le faire : par moments, c'est à croire qu'il y va réussir. On dirait que l'âme se soulève, qu'elle bat des ailes comme pour prendre son vol vers vous. Mais ses ailes sont trop tendres, la poussée du dedans trop faible, et l'union tant désirée ne se fait pas. L'âme retombe, non pas brisée, non pas découragée, mais humblement résignée à attendre des ailes plus fortes et la victorieuse impulsion de l'amour. Quand sera-ce, ô mon Jésus ? Quand viendra-t-il cet heureux moment du triomphe de votre amour ? Quand me ferez-vous entendre l'appel mystérieux :

Ecce Sponsus venit, exi obviam ei ? Quand prononcerez-vous cette parole libératrice : *Veni ?* Vous êtes le Maître. Vous ne me devez rien. C'est mille et mille fois vrai. Mais vous êtes bon. J'espère. » (P. 40-42).

3. — Savoir souffrir n'est possible que si l'on a su donner un sens, un but à sa souffrance. Pour un chrétien, ce but existe ; il est unique : imiter le Christ et collaborer à l'application aux âmes de son œuvre rédemptrice.

Dans un nouvel opuscule, nourri d'une forte doctrine théologique et scripturaire, Mgr Paulot [6] nous montre d'abord pourquoi Jésus a aimé la croix jusqu'à devenir le Crucifix ; comment il a voulu que tous ses disciples l'imitassent, et de quelle manière notre baptême, selon S. Paul, nous destine tous à la souffrance et à la croix ; comment il y a cependant des âmes appelées spécialement à participer à la Croix de Jésus, à quels signes on les reconnaît, dans quel esprit et par quels moyens pratiques elles peuvent et doivent entrer dans les desseins de Dieu sur elles.

L'ouvrage s'adresse aux infirmes des diverses associations catholiques de malades récemment créées et à leurs dévoués consolateurs, ainsi qu'aux « petites victimes de l'amour miséricordieux » suscitées par l'exemple et les appels de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Mais tous ceux dont le ministère s'exerce auprès des malades, par conséquent à peu près tous nos confrères, auront le plus grand avantage à connaître ces pages documentées, réfléchies et suggestives.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — L'*Ami* voudrait-il donner son opinion sur la doctrine suivante ? « Un curé bénit légitimement, au nom de l'Eglise, un mariage, après avoir demandé et reçu le consentement des époux. Mais, lui, curé, tout en faisant extérieurement ce qui dépend de lui, en pareille occurrence, ne consent pas à ce mariage, il ne veut pas le faire. Conséquence : mariage nul. »

R. — L'*Ami* pense que c'est là une doctrine tout à fait singulière et complètement erronée.

Le curé n'est pas le ministre du sacrement de mariage. C'est là un fait que nous ne chercherons pas à établir : il est enseigné et prouvé dans tous les manuels qui traitent du mariage et qui établissent que les ministres du sacrement sont, et uniquement, les époux. La question de la simulation du sacrement ne peut donc pas se poser pour le prêtre dans le sacrement de mariage. Les dispositions et les volontés du prêtre relativement au mariage, n'ont et ne peuvent avoir aucun effet sur la validité ou la nullité du mariage. Le consentement du curé n'est pas à considérer. Ce n'est pas lui qui se marie ; il est incapable de donner un consentement matrimonial valide. Il n'a de pouvoir, ou plutôt de rôle, dans le mariage, que celui que lui assigne, et en termes exprès, la législation de l'Eglise.

Ce rôle est celui de ministre du culte catholique accomplissant deux fonctions. Le prêtre, d'abord, administre aux époux les rites religieux dont l'Eglise a voulu de tous temps que la cérémonie du mariage fût entourée et bénie. Ces bénédictions diverses, messe, bénédiction nuptiale, ne sont que des rites accidentels au mariage ; ils accompagnent, sanctifient le mariage, montrent la sainteté de ce sacrement, son état de sacrement même, mais ils ne font absolument rien à la validité du mariage. Quel que soit donc l'état de conscience, quelles que puissent être les dispositions d'esprit du prêtre qui les fait et les administre au nom de l'Eglise, quelles que soient les intentions de sa volonté, quel que puisse être l'état, bon ou mauvais, de son âme, tout cela ne fait rien, absolument rien, à la validité du mariage, qui a sa source dans d'autres faits complètement étrangers à cet ordre de choses.

En introduisant le prêtre dans ce qui fait le mariage même, dans l'expression du consentement matrimonial, et cela sous peine de nullité du mariage même, le concile de Trente n'a entendu qu'une chose : établir pour la preuve du mariage un témoin d'une gravité et d'une importance religieuses. Le prêtre est un témoin, un pur témoin, de l'expression du consentement et par conséquent du mariage. Il est le témoin que les canonistes appellent *auctorizabilis,* témoin qualifié, témoin apposé par l'Eglise même, qui exige sa présence pour regarder le mariage comme valide. Mais si le prêtre est cela, tout cela, car son rôle est grand, il n'est que cela et rien de plus. Il n'exerce, étant le témoin du mariage, aucune puissance, soit d'ordre, puisqu'il suffisait qu'il fût le curé, soit de juridiction, puisque le curé n'a pas de juridiction.

Le rôle du prêtre est le même, dans cette seconde fonction, que celui des deux autres témoins exigés obligatoirement, eux aussi, et sous la même peine de nullité, par le concile et son décret *Tametsi.* Il est, comme eux, témoin, et simple témoin. Sans doute est-il un témoin plus important par sa charge, son caractère d'ecclésiastique, sa fonction extérieure au sacrement, mais il témoigne de la même chose tout simplement que les deux autres témoins conciliaires.

Qui pourtant s'est jamais avisé de dire, ou qui s'aviserait de soutenir que si ces témoins ne veulent pas le mariage, le mariage sera nul ? S'ils ne consentent pas au mariage, s'ils refusent même d'être témoins, pourvu qu'ils le soient en réalité et qu'ils affirment l'avoir été, ce sont des points personnels, que le concile n'a pas réglés et qui n'ont aucune, absolument aucune influence, on ne pourra jamais se lasser de le répéter sous toutes les formes, sur la validité ou la nullité du mariage, qui se basent sur d'autres motifs et sur des causes tout à fait étrangères à ces agissements des témoins.

[6] Mgr Paulot. — *La science de la Croix.* — In-18 de 80 pp., 3 f. — Juvisy, Les Éditions du Cerf, 1933.

Il en est absolument de même du prêtre. Tout ce qu'on lui demande, c'est d'être témoin.

Et cela est si vrai que si, étant témoin, il s'avise de dire qu'il ne l'a pas été ou qu'il n'a pas voulu l'être, que son rôle de témoin a été surpris, qu'il a montré, dans la cérémonie même, c'est-à-dire pendant l'échange même du consentement matrimonial, qu'il ne voulait pas être témoin, même s'il s'est fermé les yeux et bouché les oreilles, ce qui est plus constatable et par conséquent plus grave au for externe (et son rôle est tout entier de for externe), on lui dira que toutes ces contorsions ne servent qu'à prouver indubitablement une chose : qu'il a réellement été témoin de l'échange du consentement matrimonial et, partant, de la validité du mariage.

Et voici un exemple, qui montrera parfaitement à nos lecteurs que nous ne faisons ni de la littérature ni du pittoresque, inventant à plaisir des scènes plus ou moins drôles et cocasses. Il est tiré d'un cas que la S. Congrégation du Concile a eu à résoudre relativement à la validité ou à la nullité d'une cause judiciaire de mariage.

Il y avait une fois — car l'affaire a toute la saveur d'un conte — à Segni, en Italie, au sud-est de Palestrina [1], un vicaire général, Georges Wolfgang Chiolich, qui avait un parent, Quirinus Chiudinovich, dont il n'approuvait pas les visées matrimoniales avec Catherine Lallich. Et voici ce qui se passa devant deux témoins à qui nous allons laisser la parole : c'était dans les environs de 1735.

Le témoin Georges Uragnavin raconte ainsi les faits : « Quirinus se rendit auprès du Vicaire général un demi quart d'heure avant nous, puis Pierre Lallich, Catherine Lallich, puis moi. Nous sommes entrés dans la chambre à coucher, *ingruente nocte*, et dès que nous fûmes entrés, Quirinus Chiudinovich prit par la main Catherine Lallich, et tous deux, à genoux devant le vicaire général assis dans son lit, lorsque nous fûmes entrés, dirent à genoux cette formule : Quirinus : *Je prends Catherine Lallich pour mon épouse.* — Et Catherine Lallich : *Je prends Quirinus pour mon légitime époux.* — Entendant cela, le Seigneur Vicaire commença à dire : Comment ? Qu'est-ce que c'est? Cela ne peut être, ce mariage ne vaut rien [2]. Et il ajoute : Je n'ai pas entendu la formule. — A quoi Quirinus et Catherine répétèrent la formule disant plus clairement : Je prends Catherine pour ma femme, et Catherine dit : Je prends Quirinus pour mon mari. — Après quoi, de nouveau, le Seigneur Vicaire général se mit à dire : Comment? que ce mariage ne valait rien, mais il ne dit plus qu'il n'avait pas entendu. Après cela, je m'en allai. Quirinus et Lallich restèrent à causer avec le Vicaire. »

L'autre témoin dépose ainsi : « Prié par ma sœur et Quirinus d'être témoin du mariage qu'ils voulaient faire, nous allâmes d'abord, moi et Quirinus, ma sœur et le Seigneur Georges Uragnavin, devant le Seigneur Vicaire (général) et curé de Brigni. Quirinus entra le premier dans la maison. Elle était fermée, mais nous l'avons ouverte. Après Quirinus, moi, ma sœur, puis Georges Uragnavin, nous entrâmes dans la chambre à coucher du Seigneur Vicaire, et là, devant nous, Quirinus Chiudinovich prit ma sœur par la main, tous deux tombèrent à genoux, lui dit qu'il prenait ma sœur pour son épouse légitime, et ma sœur dit qu'elle prenait Quirinus pour légitime conjoint. Le Seigneur Vicaire commença à contredire à ce mariage, comme ne devant pas être valide, et finalement il dit qu'il n'avait pas entendu [1], à quoi de nouveau Quirinus, à voix plus claire, dit qu'il prenait ma sœur Catherine pour épouse véritable; et celle-ci, de même, qu'elle prenait Quirinus pour son mari, etc. Après cela ma sœur et Georges Uragnavin s'en allèrent, puis peu après, moi et Quirinus Chiudinovich. »

Le Vicaire général, canoniquement interrogé, a répondu : « Pendant que le Seigneur Quirinus Chiudinovich se préparait, voyant que peut-être [2] ils voulaient témérairement attenter mariage, volontairement je me tournais vers le mur, faisant le stupéfait, *obstupendo*, récriminant, *increpando*, protestant, *protestando*, et ainsi j'affectais de ne point comprendre ce qu'ils disaient et de ne pas faire attention à ce qu'ils faisaient, et dans une telle lutte [3] je n'ai point, en effet, compris leur mutuel consentement, ni même vu leur mutuel serrement de mains [4] ; comme je l'ai mentionné dans les articles, *ob mensulam intermediam*, il y avait une petite table entre nous, (je n'entendis pas) quel que soit ce qu'ils aient dit, tous deux à genoux. » Il ajouta : « Je me souviens de leur avoir dit : « Je ne veux rien entendre, » et que les contrats matrimoniaux de cette sorte étaient nuls, et qu'il était tout à fait honteux à un homme noble de chercher par cette voie téméraire un mariage..., etc... »

Le mariage fut déclaré valide et par le tribunal diocésain et par la S. Congrégation du Concile [5] : le Vicaire général avait pris tellement de précautions pour montrer qu'il ne voyait rien, n'enten-

[1] « On dit que c'est là que les orgues furent inventées, » dit le Dictionnaire d'Echard-Vosgien, à ce mot. En tous cas, notre histoire le prouve, les gens du pays ne manquaient pas d'ingéniosité, fussent-ils ecclésiastiques.

[1] Où l'on voit bien, assurément, exactement comme dans les données de la question, que le Vicaire général ne consentait pas, ainsi qu'il va ressortir de la suite des dépositions, et qu'il ne voulait pas faire ce mariage.

[1] Ce qui prouvait, évidemment, qu'il n'avait que *trop* entendu.

[2] Nos lecteurs remarqueront, assurément, combien ce *peut-être* est admirable.

[3] Le Vicaire général pouvait difficilement mieux manifester extérieurement l'absence de son consentement intérieur, dans la position où il se trouvait.

[4] Ce qui prouve bien, comme nous avons eu l'occasion de le dire plusieurs fois, que l'expression du consentement par des signes indéniables d'ordre matrimonial suffit amplement pour la validité du mariage.

[5] *Thesaur. resolut. S. Congr. Concilii*, t. VII, 1735 et 1736, Romæ, 1743, p. 281 et suiv.

dait rien et ne comprenait rien, que ce même luxe prouvait qu'il avait parfaitement tout vu, tout compris, tout entendu.

Et nous pourrions citer, parfaitement analogues et pareillement probants, de nombreux autres cas, celui, par exemple, de ce curé de Saint-Laurent-*in-Lucina*, à Rome, que l'on va chercher, de nuit, au presbytère, pour qu'il se rende à l'église, pour affaire grave, et qui là, dans l'obscurité, entend une voix, qu'il reconnaît, lui dire qu'il prend une telle pour femme. Le curé tente de s'échapper ; on le retient par ses vêtements, pendant que la fiancée s'évertue à prononcer la formule. Les vêtements du curé sont restés entre les mains des témoins et du fiancé, mais le curé est parti. La S. Congrégation du Concile prescrit de renouveler *ad cautelam* le consentement dans les formes voulues, parce qu'il n'est pas certain que, dans la lutte, le curé ait bien entendu les paroles de la fiancée [1].

Tel le cas encore du curé d'*Amerina* qui célébrait sa messe et qui, à l'Evangile, entend du bruit, derrière lui, dans l'église. Il croit ce bruit produit par un fou et ne se retourne pas. Il entend alors Thomas *Trenta* dire tout haut : « Voici mon épouse. » — « Alors, dit-il, je me tournai un peu, protestant que je ne voulais pas assister à ce prétendu mariage, je n'ai entendu aucune parole de Thomas *Trenta* et encore moins de Marie-Angélique, qui n'a jamais rien dit, ni rien fait, qui puisse être tenu comme consentement. » Mais une femme et un témoin déposèrent que Marie-Angélique avait bel et bien parlé et que les deux héros de l'affaire se tenaient par la main. Thomas et Marie-Angélique sont bien mariés, décida la S. Congrégation du Concile, les 15 décembre 1714 et 12 janvier 1715.

Nous pourrions ainsi citer de nombreux exemples ; c'est l'histoire de presque la plus grande partie des mariages de surprise, où le curé, mis violemment en face de la réalité, proteste, déclare le mariage nul, qu'il n'entend pas et ne veut ni voir ni entendre.

Assurément, il ne suffirait pas de la seule présence, purement matérielle, du curé, qui ne voit rien ou n'entend réellement rien, parce qu'il est transporté dans une salle les yeux bandés et les oreilles bouchées. Mais il n'est pas au pouvoir du curé, lorsqu'il voit et entend matériellement, de procurer à lui-même, par sa seule volonté, une absence et comme une retraite morale, qui rendrait sa présence purement matérielle. On vient de le voir : s'il prétend, en réalité, n'avoir rien perçu lorsque l'on a réellement parlé, on lui prouve, par des témoins, par ses gestes, récriminations ou attitudes, qu'il a tout vu et tout compris, et que malgré lui le mariage est valide.

Ces exemples prouvent surabondamment que le curé n'est qu'un pur témoin. Dès qu'il a été témoin, dans le sens courant du mot, le mariage est valide, et les sentiments, intentions ou oppositions intimes du curé n'ont rien à voir avec la validité ou la nullité. Il en est de même de ses dénégations, si des témoins dignes de foi en prouvent l'inanité.

Cela se passait sous le décret *Tametsi*. Depuis le décret *Ne temere* (2 août 1907) et exactement depuis sa mise en vigueur (19 avril 1908), le rôle du curé est plus personnel. Les mariages dans le genre de ceux que nous venons de raconter ne sont plus possibles. Il faut que le curé ait un rôle actif et qu'il interroge les époux sur leur consentement. Le consentement exprimé n'est valide que s'il a été formulé en réponse à l'interrogation du curé. On sait que le Code (can. 1095, § 3, n. 3) a reproduit cette disposition et cette exigence du décret *Ne temere*.

Mais cela ne change en rien le rôle du curé en tant que tel. Il demeure un témoin. Le témoin n'est plus passif comme auparavant. Il ne se contente plus d'enregistrer, il ne peut plus enregistrer que la réponse à l'une de ses demandes. Mais il demeure témoin, et seulement cela. Il n'est, pas plus qu'avant le décret et le Code, le ministre du sacrement : les époux le restent comme toujours ils l'ont été et le seront. Le curé est le témoin qualifié, *auctorizabilis*, du concile de Trente. Il ne lui appartient pas plus qu'auparavant de signifier que sa volonté intérieure s'oppose au mariage et que ses intentions ne sont pas conformes aux gestes et aux paroles qu'il produit extérieurement. Dès lors qu'il pose les paroles nécessaires, il a accompli son rôle. Et même si sa mauvaise volonté allait extérieurement jusqu'à nier ce qu'il aurait réellement fait, on serait reçu, tout comme auparavant, à lui démontrer par le témoignage la vérité de ce qui s'est passé et de la réalité, par lui niée, de ses propres actes.

Et pour que la question soit complètement élucidée, prévoyons une objection, bien qu'elle ne puisse avoir aucune valeur. Qu'on ne dise pas : « Sans doute, mais il est dit, dans le texte même de la loi (can. 1095, § 3, n. 3), que le curé doit non seulement requérir le consentement, mais le *recevoir : requirant excipiantque contrahentium consensum*. Donc, s'il ne le *reçoit* pas, le répudiant par un acte intérieur de sa volonté, le mariage sera nul. »

L'objection, avons-nous dit, est sans valeur. Le sens du mot *recipiantque* n'est pas celui-là. Il ne signifie pas que le prêtre est libre de recevoir ou non le consentement exprimé, comme il est libre de le requérir ou non. Son acte de réception n'est pas celui du supérieur qui agrée ou n'accepte pas, par exemple, une démission, qui n'aura de valeur que si le supérieur l'a reçue, c'est-à-dire acceptée. Il s'agit de cette réception qui est une simple constatation, et celui qui la fait, simple témoin, n'a pas en son pouvoir de l'agréer ou de ne pas l'agréer, de l'approuver ou non, de lui donner force ou de la lui refuser par un acte de son autorité.

Le décret *Ne temere*, où ces termes actuellement

[1] *Romana, matrimonii*, 28 juillet 1730 ; cf. Gasparri, *De Matrim.*, 3e éd., n° 1165, p. 188 et suiv.

légaux ont pris naissance, n'a jamais voulu dire autre chose que l'enregistrement pur et simple du témoin. Tous ses commentateurs se sont plu à dire que la façon imposée désormais par le décret ne changeait rien à ce qui se faisait couramment, mais que cette façon, de librement acceptée et mise en coutume qu'elle était jusqu'alors, devenait obligatoire à peine de la nullité du mariage. Donc, après le décret *Ne temere* et le Code, comme auparavant sous le régime du décret *Tametsi,* le prêtre enregistre, purement et simplement, l'expression du consentement, et il n'est pas en son pouvoir de lui attribuer ou de lui refuser force sacramentelle. Là aussi, s'il nie cette perception, on admettra la preuve, par témoins, par le fait de la poursuite de la cérémonie de sa part et de son achèvement, sans que jamais on accepte de faire état de ses sentiments intérieurs ou de ses volontés profondes : il n'y a de valable, pour la validité du mariage, tant au for interne qu'au for externe, que ce que le curé a fait extérieurement, d'une manière sensible à la perception humaine et au témoignage des personnes présentes.

La théorie qui assimile de fait le prêtre qui reçoit ou qui requiert et reçoit le consentement nuptial, au ministre du sacrement, et qui déclare que le prêtre, par ses sentiments intérieurs et sa volonté personnelle, est le maître et l'arbitre de la validité ou de la nullité du sacrement de mariage, est fausse en tous points et insoutenable doctrinalement. Jamais il n'y a eu, comme jamais il ne sera reçu et discuté, une cause de nullité de mariage basée sur ce motif, totalement impuissant et absolument irrecevable.

Q. — Je lis dans Cance *(Le Code de droit canonique,* t. I, p. 305) que l'on peut, *probablement,* communier sans être à jeun pour accomplir le devoir pascal, si l'état de santé ne permet pas de garder le jeûne. Il me semble qu'il s'agit là de toute personne malade ne pouvant, de l'avis du médecin, garder le jeûne, que cette personne garde le lit ou non, qu'elle sorte ou qu'elle garde la chambre.

1° Que pense l'*Ami* de ce premier point ?

2° Les premières communions solennelles se faisant dans ma paroisse pendant le temps pascal, puis-je m'autoriser de cette doctrine pour permettre à un enfant dont je suis le confesseur et qui, de l'avis du médecin, ne peut pas garder le jeûne, de prendre, avant de communier, quelque chose *per modum potus* ?

R. — Ad I. Cette opinion n'est pas particulière à M. Cance et ne se trouve pas exprimée seulement dans l'ouvrage de cet auteur que vous citez [1]. C'est celle de tous les auteurs traitant de la réception de la Sainte Eucharistie.

Il faut dire, cependant, que cette théorie n'est que *probable,* et qu'elle n'a pas, généralement, la faveur de ces auteurs même qui admettent cette probabilité.

Le cardinal d'Annibale *(Summ. theol. moral.,* part. III, n. 411) déclarait que, pour les laïques, il était permis, dans une maladie grave, de recevoir le viatique sans être à jeun. Il ajoutait que cela n'était pas permis pour une communion de pure dévotion, « sauf peut-être dans une maladie longue, comme le pensent plusieurs théologiens graves. » Si cette opinion est probable, continuait le savant auteur, « il sera d'autant plus permis de leur donner la communion (sans qu'ils soient à jeun) pour satisfaire au précepte pascal. »

Berardi *(Praxis confessar.,* n. 769, c), était du même avis pour la communion pascale, sur l'autorité de théologiens plus anciens, comme Tolet, au XVIe siècle, et Elbel, au XVIIIe.

Le cardinal Gasparri *(De SS. Eucharistia,* t. II, n. 1129, p. 362) acceptait, avec les réserves que nous noterons plus bas, cette opinion.

Le cardinal Gennari *(Consultations de morale,* etc., t. I, consult. LI, n. 6) l'acceptait aussi, en accentuant les réserves.

Parmi les auteurs tout à fait contemporains, les uns ignorent cette possibilité, comme Ferreres *(Compend. theol. moral.,* t. II, n. 438, q. 9) ; les autres l'admettent, comme Cappello, avec seulement des réserves générales sur le scandale et l'abus *(De Sacram.,* t. I, n. 517, p. 380 et suiv.) ; c'était aussi la position de Noldin *(De Sacram.,* éd. 9, n. 157, 2, c, p. 176 et suiv.) ; d'autres enfin, comme Génicot-Salsmans *(Instit. theol. moral.,* t. II, n. 201, IV, 3°, p. 180), ne l'admettent qu'après tous les autres moyens employés, et sous toutes réserves.

Les arguments pour l'admission de cette opinion sont identiques chez tous les auteurs : le précepte de la communion pascale annuelle, bien qu'étant de prescription à première vue ecclésiastique, touche cependant au droit divin. Il en est l'extension et l'application, la détermination. Ce précepte doit donc, pratiquement, l'emporter sur le précepte du jeûne, qui n'est qu'ecclésiastique. De plus, le Rituel romain, en précisant que l'on ne doit pas donner la communion à des fidèles qui ne sont pas à jeun, quand cette communion ne serait qu'une communion de dévotion, même s'ils sont infirmes, paraît insinuer que la règle ne serait pas la même, peut-être, s'il était question d'une communion prescrite.

Aucun auteur, même parmi les plus récents, ne tire argument de la concession de Pie X, par la S. Congrégation des Sacrements (décret du 7 décembre 1906) pour la communion de dévotion des malades, inséré dans le Code, can. 858, § 2. Ce sont là des communions de dévotion. L'argument aurait cependant de la valeur, et ce serait, transporté dans la doctrine actuelle, l'application de l'*a fortiori* du cardinal d'Annibale. C'est même, il nous semble, l'argument le plus fort, bien que le même canon 858, § 1, pose nettement le principe que l'Eucharistie ne peut être reçue par ceux qui

[1] Sans doute l'auteur, puisqu'il annonce une note (n. 2) après l'expression de l'opinion, se préparait-il à citer des références, qu'il aurait pu trouver fort nombreuses. Mais par suite de cet *embrouillamini* des notes que nous avons signalé en rendant compte de cet ouvrage, et qui est particulièrement sensible à cette page, cette note 2, annoncée, est inexistante, du moins dans l'édition de 1928.

ne sont pas à jeun que dans les deux cas du viatique ou de la nécessité d'empêcher l'irrévérence du sacrement. Il est vrai aussi qu'il ne peut pas être tiré, péremptoirement du moins, un argument ou une conséquence d'une concession pure. Aussi, bien que cet argument nous paraisse acceptable et sans doute le meilleur, il ne va pas à faire attribuer à l'opinion une note allant au delà de la simple probabilité.

Les arguments invoqués par ailleurs ne manquent pas de faiblesse. Le premier nous semble assez fragile, et un précepte, même découlant du droit divin, même le déterminant, surtout l'étendant, et porté par l'Eglise dans un concile du XIIIe siècle, n'est qu'un précepte ecclésiastique. Il s'agit de degré et de préséance entre préceptes ecclésiastiques. En outre, les théologiens ont connu des excuses à l'accomplissement de ce précepte. Quant au Rituel romain [1], tit. IV, c. IV, n. 4, il est bien peu explicite, et son insinuation est bien peu de chose. Il parle de deux classes d'infirmes, ceux qui sont en danger de mort et les autres, de la communion prescrite du viatique et des communions autres, qu'il appelle de dévotion. Le Rituel avait tout un titre particulier, où une insinuation, sinon une concession précise, aurait eu une tout autre signification : le chapitre III, *De communione paschali,* où rien de tel n'existe, et pour cause, sans nul doute.

Tout cela explique que les auteurs n'adoptent la probabilité de l'opinion qui permet de faire la communion pascale sans être à jeun, qu'à leur corps défendant, et après avoir mis en œuvre, et en vain, toutes les autres possibilités.

Le cardinal d'Annibale remarque que l'opinion contraire à la communion sans que le malade, même dans une longue maladie, soit à jeun, est dite par Gury *communissima,* et il conclut *(loc. cit.,* note 41) *quod vereor ne verum sit.* C'est là singulièrement diminuer la valeur de son *a fortiori.* Et il ajoute par deux fois, dans le texte et dans la note, un appel à la coutume pour tout régler : si la coutume ne permet pas de donner la communion pascale sans que le fidèle soit à jeun, elle doit être respectée. Et finalement il déclare, disant adieu à toute probabilité, que son opinion est qu'il ne faut pas s'écarter de la coutume de chaque lieu : « *Ego autem puto a consuetudine cujusque loci recedendum non esse.* »

Le cardinal Gasparri dit que, dans la pratique, il est mieux de demander un indult, et ce n'est que si cette demande ne peut être commodément faite (mais le cas excluant la commodité ne sera-t-il pas fort rare ?) que l'on pourra, dans la pratique, et que l'on devra, suivre la doctrine de ces graves théologiens.

Le cardinal Gennari était plus sévère encore. Il rapportait l'opinion des auteurs, disant que le précepte de la communion pascale n'est pas assez grave pour prévaloir sur celui du jeûne eucharistique, et que la confession suffit, avec le vif désir de la communion, pour que le pécheur soit réconcilié avec Dieu et que la grâce revienne habiter son âme. Il citait Gury, d'après lequel le précepte divin n'oblige plus dès que le malade non en danger de mort ne peut pas communier à jeun, et cela, soit en vertu de l'honneur dû à un si grand sacrement, soit en raison des autres inconvénients qui pourraient si facilement être la conséquence de la pratique contraire.

Le savant cardinal exposait les moyens indiqués par les théologiens pour obvier à la difficulté, sans donner toutefois la communion sans l'observance du jeûne : donner la communion la nuit, ou demander la dispense au Pape. Ce n'était que comme à regret, et avec quelque timidité, que le cardinal déclarait enfin que l'on pouvait suivre l'opinion de ces théologiens qui prétendaient que, dans ce cas, la loi du jeûne n'obligeait plus.

Génicot-Salsmans insistent, comme tous les auteurs, sur les inconvénients qui peuvent procéder de la communion pascale en dehors de l'état de jeûne, si les autres fidèles arrivent à savoir qu'une personne va à l'église pour y communier sans être à jeun. Il y aura danger à ce que ceux-là même qui pourraient observer la loi du jeûne eucharistique ne l'observent point, en sachant comment agissent certains. Ils déclarent, cependant, probable cette opinion, pourvu qu'il y ait un très grave inconvénient à observer le jeûne, et cela même si la communion a lieu de fort bonne heure. En fin de compte, ils disent que si la difficulté peut disparaître en différant la communion pascale, cette remise est absolument préférable.

Many, enfin, que nous n'avons pas encore cité, parce que nous le réservions pour la conclusion, note *(De missa,* n. 178, C, p. 341 et suiv.) que très peu d'auteurs — *paucissimi — affirment* que le fidèle infirme, mais pas à la mort, qui ne peut pas garder le jeûne requis, peut au moins en temps pascal, pour satisfaire au précepte de la communion, communier sans être à jeun. Il pense, pour sa part, que l'on ne peut se séparer de la doctrine tout à fait commune des auteurs, et surtout pour deux motifs : 1° parce que l'on ne doit exempter de la loi du jeûne eucharistique que ceux-là seuls que la tradition ou la coutume ecclésiastique désigne, spécialement et expressément, comme exemptés : ce n'est pas le cas pour les malades qui ne sont pas en danger de mort, et le Rituel, en particulier, ne fait d'exception que pour ceux qui vont mourir ; 2° on peut, d'ailleurs, satisfaire au précepte de la communion pascale sans grandes difficultés, en agissant autrement qu'en donnant la communion à quelqu'un qui n'est pas à jeun. On peut anticiper l'heure de la distribution de la communion, ce que, du reste, tous les prêtres peuvent faire quand il y a nécessité. On peut différer de quelque temps la communion pascale, d'un mois, par exemple, jusqu'en mai ou juin, où l'heure initiale de la distribution, possible légale-

[1] Il s'agit du Rituel antérieur à notre Rituel actuel, de 1925, qui, cependant, reprodnit, avec les ajoutes nécessaires, le texte ancien, tit. IV, c. IV, n. 4.

ment, de la communion, coïncide presque avec minuit. C'est là, remarque le savant et consciencieux auteur, la doctrine à peu près unanime, même de ceux qui, d'ailleurs, sont assez larges.

Pour nous, nous nous tenons à cette doctrine, mais nous ne blâmons pas, surtout après les concessions faites aux malades par Pie X, ceux qui mettent en pratique l'opinion qu'un petit nombre d'auteurs exposent comme à regret et comme pis aller. Nous pensons que des prêtres qui veulent garder sérieusement la doctrine traditionnelle de l'Eglise sauront toujours trouver le moyen pratique qui leur permettra de concilier et le devoir de la communion pascale, et le devoir, qui n'est pas moindre, de l'observance du jeûne eucharistique. Quelle que puisse être, au point de vue théorique, la probabilité de l'opinion large, nous ne pensons pas qu'il y ait de nombreux cas, ou même un cas, où il soit nécessaire d'en user pratiquement. N'oublions pas qu'outre la ressource de donner la communion très tôt, pas toujours d'exécution facile, cependant, il y a, inscrit même dans le texte du précepte qui impose la communion pascale, le droit pour le propre prêtre de différer l'accomplissement du précepte. Et pour ce délai, le droit ne demande qu'une cause raisonnable. Garder le jeûne eucharistique, et éviter tous les abus, scandales, conséquences pernicieuses qui pourraient découler de la façon d'agir contraire, c'est bien une cause que l'on doit, au moins, qualifier de raisonnable : *Nisi forte de consilio proprii sacerdotis, ob aliquam rationabilem causam, ad tempus, ab ejus perceptione duxerit abstinendum* (can. 859, § 1).

Ad II. Ce que nous venons de dire porte aussi bien sur ce cas que sur le précédent, sur le point de la probabilité théorique et pratique d'user de l'opinion qui permettrait de donner la communion sans que l'enfant soit à jeun.

Il y a cependant, dans le cas, une circonstance qui s'ajoute à l'accomplissement du devoir pascal. Les auteurs reconnaissent, en particulier Génicot-Salsmans, que si un enfant qui doit faire sa première communion n'est plus à jeun, et s'il y a des inconvénients à l'écarter, on peut passer outre à la loi du jeûne. Il en sera ainsi, surtout, si l'enfant appartient à une famille moins pieuse, et si l'inobservance du jeûne est ignorée du public. Dans ce cas, il paraît raisonnable, probable, aux auteurs, que l'on puisse, par épikie, supposer une dispense.

Il semblerait donc qu'il y aurait, dans ce cas, moins de difficulté à permettre la communion en dehors de l'observation stricte de la loi du jeûne eucharistique, que dans le cas précédent.

Q. — Un prêtre va bénir un mariage dans sa paroisse natale. Très bien accueilli par le curé, avec lequel il est dans les meilleurs termes, il oublie de lui demander le pouvoir de recevoir le consentement des époux. Le curé ne songe pas davantage à le lui donner. Il lui dit simplement : « J'ai fait le nécessaire, les deux futurs sont en règle. »

Le prêtre bénit le mariage, auquel assistent le curé et le clergé paroissial. De retour à la sacristie, au moment de signer les registres déjà remplis, le célébrant songe à son oubli et le signale au curé, qui répond seulement : « Mais il n'y a pas de doute que je vous déléguais ! »

Le mariage est-il valide ?

R. — La délégation pour le mariage doit être *expresse*.

La délégation *interprétative* ou *présumée*, qui proviendrait, par exemple, de la certitude où serait quelqu'un, que soit le curé, soit l'Ordinaire ne refuseraient pas la délégation si elle était demandée ou s'ils savaient qu'il en fût besoin, n'est pas une véritable délégation. Elle n'a jamais existé de fait. Un prêtre qui assisterait à un mariage dans ces conditions ferait incontestablement un mariage nul.

La délégation peut être *tacite*. Par exemple, le curé ou l'Ordinaire sait que tel prêtre recevra le consentement de tels époux. Mais curé et Ordinaire ne disent rien. Ils ne donnent aucune délégation, mais n'empêchent pas non plus le prêtre de bénir le mariage. Cette délégation est-elle suffisante ? Avant le Code, la plupart des auteurs tenaient cette délégation pour existante et suffisante à assurer la validité du mariage. Il en était ainsi que le curé ou l'Ordinaire assistassent ou non au mariage. La S. Rote Romaine a déclaré valide un mariage fait dans des conditions semblables, adoptant la doctrine de Sanchez, qui admet la validité du mariage, contre celle de Fagnan, qui la nie. C'était un mariage fait à Paris, aux Invalides. Aucune délégation expresse n'avait été donnée. Mais le curé de l'épouse savait que le mariage devait s'y célébrer. Sur le livre des messes de la paroisse, au jour du mariage, on avait inscrit : « 26 juin. Mariage aux Invalides de Mlle X et de M. Y... 7 heures, messe pour les époux. » Il parut aux juges qu'il y avait là une délégation tacite, celle d'une personne qui sachant et pouvant faire opposition, accepte, ne dit mot, et par conséquent consent.

Cela se passait avant le Code. Sous le régime du Code, cette délégation tacite ne suffirait certainement pas, parce que le Code, pour la première fois dans le droit, exige que la délégation soit donnée expressément. Le mariage, dans les mêmes conditions que précédemment, serait certainement nul.

Il serait, de même, nul si le clergé et le curé y assistaient, par politesse, nécessité de relations, ou pour d'autres motifs. L'assistance du curé, en effet, sous le Code ne suffit pas. Il faut qu'il demande aux conjoints l'expression de leur consentement, d'après le can. 1095, § 1, n. 3.

Il reste donc que la délégation doit être *expresse*. Mais il n'est pas requis, pour ce résultat, que la délégation soit donnée *par écrit*. Il n'est pas nécessaire qu'elle soit donnée *explicitement* : « Je vous délègue pour faire tel mariage. » Des paroles même ne sont pas indispensables. Il suffira qu'un geste, une façon d'agir témoigne, en

signification suffisante, que cette délégation est, de fait, accordée. Un simple signe suffirait. Un curé, par exemple, sur le point de bénir un mariage, se trouve indisposé. Il fait signe de la main à un prêtre, lui montrant les époux et la place où doit se mettre et se tenir le célébrant qui requiert l'expression du consentement. Cela suffirait pour marquer une délégation, qui dans le cas serait expresse aux souhaits du droit. Evidemment, il vaut mieux que les choses, ordinairement, ne se passent pas ainsi et que la délégation, si elle n'est pas écrite, soit du moins donnée de vive et intelligible voix, en des paroles qui l'expriment sans contestation ou doute possible. Mais autre chose est le mieux et le parfait, et le suffisant.

Il est hors de doute que c'est le cas qui nous est proposé. Ce n'est pas la délégation tacite, puisque le curé agit dans le sens de la délégation. Il ne se comporte pas de façon simplement passive. Toutes ses paroles signifient la délégation. « J'ai fait le nécessaire, les deux futurs sont en règle. » Ces paroles adressées au prêtre qui vient pour faire le mariage, n'ont aucun sens si elles ne signifient pas : Tout est prêt pour votre action, vous pouvez accomplir le rôle que vous venez faire ici pour ce mariage, et que je consens que vous fassiez, vous accordant l'autorisation nécessaire.

A la sacristie, on trouve les registres déjà remplis, donc la mention que le mariage est fait, le consentement reçu, par le prêtre *Un tel,* délégué. Comment cela pourrait-il se concilier avec l'absence de délégation ?

Même l'assistance du curé, qui, de soi, ne prouverait rien, de la façon dont elle a lieu, unie avec les autres circonstances, de l'accueil, des paroles, du registre, a ici la signification bien précise de l'acquiescement, qui comporte la délégation implicite, mais expresse.

Le curé est donc dans le vrai en disant à son confrère et ami : « Il est hors de doute que je vous déléguais. » C'est tout à fait le jugement exact de la situation.

Vous pouvez, en conséquence, vous tranquilliser ; le mariage est bien valide de ce chef.

Q. — Un confrère, très distrait, a oublié de faire échanger leur consentement aux deux fiancés à genoux devant lui, pour la célébration du mariage. Il leur a simplement dit : « Donnez-vous la main droite, » et a prononcé les paroles : *Ego conjungo vos... etc.* A la sacristie, après la messe, il s'est aperçu de sa distraction, et a fait échanger le consentement, devant témoins.

Un autre confrère, à qui il raconte son aventure, lui a dit que, probablement, le seul fait de se donner la main suffisait pour affirmer leur consentement.

Que faut-il penser de cet avis ?

R. — Le can. 1088, § 2, qui ordonne que le consentement soit exprimé par les époux en paroles, et qui déclare que des signes équivalents aux paroles expressives du consentement ne doivent être employés que pour le mariage des muets, traite de la licéité, et non pas de la validité. Le mot *licet,* inséré dans la dernière déclaration, ne laisserait du reste aucun doute, s'il pouvait en être seulement question.

Le fait de donner et de prendre la main, donner et accepter, expriment un consentement, d'après les usages généraux de l'humanité. L'ambiance, la cérémonie, la démarche des époux, la persistance de la main donnée et retenue pendant qu'une formule matrimoniale est prononcée par le prêtre qui est uniquement là pour recevoir un consentement matrimonial, tout cela donne au signe la signification nettement matrimoniale.

Il n'y a donc aucun doute à avoir ; les deux fiancés étaient mariés validement. Ils avaient suffisamment, devant le prêtre, à sa requête, et devant les témoins exigés par le droit, manifesté leur consentement matrimonial. Ils avaient exprimé leur consentement matrimonial de façon beaucoup plus perceptible que ne le font les mariés en disant l'imperceptible *oui.* En somme, bien que les époux prononcent habituellement, et doivent ordinairement prononcer des paroles, ce sont presque uniquement des signes que perçoivent les témoins, et souvent même le prêtre. Mais, mariés validement, les époux n'avaient pas exprimé licitement leur consentement. Le fait de la distraction, involontaire bien entendu, du prêtre, excuse ce dernier de toute faute, bien que la distraction soit bien un peu forte.

Le prêtre n'avait donc pas, pour la validité même, à faire exprimer le consentement à la sacristie. Mais il a cependant bien fait de demander cette expression en paroles, puisqu'elle est exigée par le droit.

L'avis du confrère doit donc être tenu pour conforme à la vérité des choses.

Q. — La *Formula facultatum S. C. Prop. Fidei* porte : « 23. *Sanandi pariter in radice matrimonia mixta attentata coram magistratu civili vel ministro acatholico.* »

Faut-il entendre : les mariages, même les mariages mixtes ; ou bien seulement les mariages mixtes ?

R. — Le sens est celui-ci : « D'accorder également la *sanatio in radice* dans le cas de mariages mixtes attentés devant le magistrat civil ou le ministre non catholique. »

Il ne s'agit là que des mariages mixtes.

Quant au mot *pariter,* d'accorder aussi la *sanatio* dans le cas de..., il s'explique parce que la faculté précédente, n. 22, a trait à la *sanatio in radice* une première fois.

Par ces deux facultés nos 22 et 23, le pouvoir d'accorder la *sanatio in radice* pour tous les mariages (sauf les exceptions) est bien accordé, mais les mariages sont divisés, pour ce pouvoir, en deux classes.

La première classe vise les mariages nuls en raison d'un empêchement dirimant. Par la faculté no 22 est accordé le pouvoir de donner la *sanatio in radice* aux mariages nuls en vertu de

tous les empêchements dirimants, même multiples, de droit ecclésiastique, que ces empêchements soient publics ou occultes, qu'ils soient du degré majeur ou mineur. Sont seulement exceptés : l'empêchement venant du sacerdoce, l'empêchement provenant du défaut de l'âge requis, et enfin celui que crée l'affinité en ligne directe, après mariage consommé.

La deuxième classe, qui est l'objet du n° 23, vise non pas tant les mariages mixtes, qui d'eux-mêmes, sans circonstance spéciale, ne seraient pas nuls puisque l'empêchement de religion mixte est simplement prohibant, que les mariages *attentés,* qui ne présentent pas, devant l'Eglise, figure de véritable mariage parce que la forme de célébration n'a pas été employée. Ce sont, à proprement parler, des mariages nuls pour clandestinité, car les époux, au lieu de se présenter devant le prêtre, sont allés s'unir seulement devant le magistrat civil ou devant le ministre hérétique.

En raison de la clandestinité, et parce que les mariages mixtes sont soumis, et en tous lieux après le Code, à la loi de la forme de célébration du can. 1094, ces mariages célébrés seulement devant le magistrat civil ou le ministre non catholique sont nuls. Il faudrait, pour les revalider, que le consentement soit renouvelé selon la forme prescrite. Comme c'est là, généralement, dans les pays de mission, une chose presque impossible, la S. Congrégation a donné le pouvoir de les revalider par ce moyen spécial de la *sanatio in radice,* qui, normalement, est toujours réservée au Saint-Siège comme le déclare le can. 1141.

Pour pouvoir user de ce privilège, il faut se rendre compte si la partie catholique a véritablement donné, devant le magistrat civil ou devant le ministre non catholique, un consentement réellement matrimonial. Puis il faut exiger les cautions prescrites par le droit, sans quoi la *sanatio* ne pourrait pas être accordée sans une nouvelle intervention du Saint-Siège.

Le n° 23 des *Facultés* est ainsi le complément, pour la *sanatio in radice,* de tout mariage (sauf les exceptions de trois empêchements), du n° 22. Mais ce n'est que le complément, les mariages nuls (et non pas *attentés)* étant revalidés par la *sanatio* en vertu des pouvoirs concédés au n° 22.

Q. — Aujourd'hui, un mariage conclu devant le curé, ou son délégué, et un témoin seulement, est-il nul ? Il semble bien que d'après le can. 1094 il faille répondre *oui* à cette question. Mais il y a le can. 1098, qui déclare qu'en certaines circonstances le mariage est valide devant deux témoins seuls.

Or, le curé, ou son délégué, cela fait bien un témoin. Alors le mariage ne serait-il pas valide devant le curé ou son délégué et un seul témoin ? Evidemment il faut toujours exiger les deux témoins voulus par le Code, mais après coup, par suite d'une inadvertance toujours possible, faudrait-il nécessairement revalider ?

R. — Après coup comme devant, aucun doute n'est possible. Le can. 1094, comme l'a bien vu notre correspondant, et comme l'indique tout à fait clairement le sens indubitable des termes, exige la présence, en plus du curé, de l'Ordinaire, ou du délégué de l'un d'eux, délégué prêtre, de deux témoins. Deux témoins au moins, déclare le droit. C'est un minimum, qui assure la validité, qui est strictement requis, mais qu'il est souhaitable de voir dépasser.

Rien ne vaut contre cette disposition de ce canon, sinon les dispositions d'exceptions prises expressément et nommément par les textes légaux eux-mêmes. Cette forme de célébration, requise à peine de nullité, cessera de l'être seulement dans les conditions prévues aux can. 1098 et 1099. Mais en dehors de ces cas, qui sont à interpréter strictement, il devient nécessaire d'accomplir les prescriptions générales du can. 1094.

Dans les deux cas prévus au can. 1098, danger de mort, ou impossibilité d'avoir le prêtre prévu au can. 1094, deux témoins suffisent. Un prêtre pourra être l'un de ces témoins, assurément. Mais alors il ne sera pas question d'un prêtre ou d'un témoin, mais de deux témoins. Le canon, au n. 2, spécifie bien que, s'il peut y avoir, dans les mêmes circonstances, un prêtre qui n'est ni le curé, ni l'Ordinaire, ni leur délégué, il sera mieux de l'appeler et de le rendre témoin du consentement, mais avec deux autres témoins, pas avec un seul. En d'autres termes, si le prêtre est seul, dans ces cas, avec un témoin, il n'accomplira pas le rôle du prêtre, mais celui de l'un des deux témoins exigés. Le mariage sera célébré devant deux témoins, et non pas devant un prêtre et un témoin.

Il n'y a donc pas à conclure, de la teneur de ce canon 1098, qu'il soit jamais possible que le prêtre qui va demander et enregistrer un consentement matrimonial se contente d'un seul témoin. Il n'y a pas à conclure que, soit inadvertance, soit autre motif, fortuit ou non, s'il n'y a en réalité qu'un seul témoin, le mariage sera valide.

La conclusion, et la seule à tirer, du can. 1094, qui est l'unique qui puisse s'appliquer au cas, c'est au contraire que le mariage est indubitablement nul, et qu'il est à revalider par l'un des moyens que le droit reconnaît comme propres et suffisants pour les revalidations.

Q. — Nous discutions entre confrères le cas suivant :

1° Une petite négresse fut baptisée en danger de mort. Revenue à la santé, elle a vécu chez ses parents païens, dans un milieu païen. A l'âge de douze ans, environ, elle fut épousée par un polygame dont elle était la septième femme. Jusqu'ici pas de difficulté. L'union aurait-elle été valide, dans le cas de monogamie ? Y aurait-il eu empêchement d'âge ?

2° Comme beaucoup de Samaritaines de son teint, elle est passée par différents maris, dont un seul n'avait aucune union antécédente. Celui-ci, Yambayamba, serait donc le mari véritable. Mais elle est actuellement chez un homme qui a eu successivement trois autres femmes. Nous discutions précisément sur la possibilité d'arranger la situation matrimoniale de cette femme autrement qu'en la persuadant de retourner chez Yambayamba. Autrement dit, pourrait-elle jouir du privilège paulin et s'unir chrétiennement à son mari actuel, au cas où celui-ci se convertirait ?

3° A supposer que cette chrétienne n'eût encore eu aucune union valide, quelle instruction serait suffisante pour qu'on ne puisse plus l'assimiler à une païenne au point de vue matrimonial ? De fait, la jeune négresse fut signalée à la mission par une tante chrétienne, et on réussit à la faire venir au catéchisme, d'une façon intermittente, pendant quelques semaines.

R. — Il y a une chose dont notre correspondant n'a pas l'air de se douter aucunement, et qui cependant constitue un point tout à fait certain : c'est que la négresse dont il parle est atteinte par l'empêchement de disparité de culte.

Baptisée dans l'Eglise catholique, elle ne peut pas épouser une personne non baptisée sans que l'empêchement de disparité de culte soit levé. « Est nul le mariage contracté par une personne non baptisée avec une personne baptisée dans l'Eglise catholique, » dit fort clairement le can. 1079, § 1.

Peu importe si la jeune négresse a été élevée ensuite, et même dès son baptême, dans l'infidélité. Cette particularité, précisée avec ses conséquences, pour l'obligation de la forme imposée de célébration du mariage, au can. 1099, § 2, n'est inscrite nulle part au sujet de l'empêchement de disparité de culte.

Il n'y a donc aucun doute à avoir : la jeune négresse est soumise à l'empêchement de disparité de culte, pour lequel il n'y a aucune exception possible, aucune exemption, dès lors que le baptême a eu lieu dans l'Eglise catholique.

Voici, du reste, un cas semblable, identique sauf le changement de sexe et quelques détails précisés, que rapporte le R. P. G. Payen, dans son ouvrage *De matrimonio in missionibus, potissimum in Sinis* [1], cas 136, p. 691 et suiv. Thae, né de parents infidèles, a été élevé par eux dans l'infidélité. Il s'est ensuite uni avec une femme nommée Nam. Il se convertit avec ses parents, et demande avec eux le baptême. Il a l'intention, après interpellation légale, adressée à sa femme, adultère et en fuite, d'épouser une catholique. Mais voici qu'un médecin, catholique, absolument digne de foi, assure que lui-même a baptisé Thae, enfant, et en danger de mort. Thae demeura ensuite, de même que ses parents, complètement ignorant de son baptême. En apprenant ces détails insoupçonnés jusqu'alors, le missionnaire crut que le mariage de Thae et de Nam était valide et qu'il ne pouvait aucunement être dissous.

Le Vicaire apostolique consulta le Saint-Siège au sujet de ce mariage. Et voici la réponse qu'il reçut, le 1er avril 1922, de S. Em. le cardinal Van Rossum, alors préfet de la S. Congrégation de la Propagande : « J'informe Votre Grandeur que la S. Congrégation du Saint-Office a examiné le cas matrimonial Thae-Nam de ce Vicariat, et a répondu que ce mariage Thae-Nam devait être déclaré nul, par Vous, en raison de l'empêchement de disparité de culte. » (Cf. *Ami* 1925, p. 408, où ce cas est étudié d'une manière approfondie).

Il n'y a donc pas de doute possible. Ceux qui, nés de parents non catholiques, baptisés dans l'Eglise catholique et élevés dans l'infidélité, bien qu'ils ne soient pas astreints à la forme imposée de célébration du mariage, si toutefois ils s'unissent à une partie non catholique, comme le dit le can. 1099, § 2, sont bel et bien soumis à l'empêchement de disparité de culte. S'ils contractent mariage avec un infidèle, un non baptisé, leur mariage, valide sous le rapport de la forme de célébration, est nul en raison de cet empêchement.

Ad I. L'union de cette négresse de douze ans, baptisée dans l'Eglise catholique et ensuite élevée dans l'infidélité, mariée à un monogame, aurait été nulle, pour deux motifs. D'abord, comme nous venons de le dire, en raison de l'empêchement de disparité de culte qui l'atteignait certainement, d'après les termes du can. 1070, § 1. En second lieu, mariage nul encore, parce que avant l'âge de quatorze ans accomplis l'Eglise ne reconnaît pas pour valide le mariage d'une femme, comme le déclare le can. 1067, § 1.

Ce dernier empêchement n'existerait pas, et par conséquent le mariage ne serait pas nul de ce chef, si la jeune négresse n'avait pas été baptisée. L'empêchement d'âge, en effet, étant purement ecclésiastique, n'atteint que les seuls baptisés. Ceci en dehors, bien entendu, de toute disposition de la loi civile du pays. Lorsque les contractants, en tant que païens, ne sont pas soumis à la loi ecclésiastique, on ne regarde, pour le mariage comme pour les autres contrats, que la capacité intellectuelle de contracter. Si les deux contractants sont capables d'engagements contractuels, le mariage sera valide.

Il n'est pas, en effet, requis par le droit naturel que les deux contractants, en cas de mariage, soient dans la puberté au moment où ils échangent le consentement matrimonial. Il n'est pas nécessaire que leurs corps soient à cet instant tellement développés qu'ils puissent avoir immédiatement entre eux les rapports conjugaux normaux et aptes, de soi, à la procréation d'enfants. Tout ce qui leur est demandé, c'est la puissance de contracter et, dans leur corps, la conformation qui puisse faire prévoir que la puberté et les actes qui en seront la conséquence viendront en leur temps normal. Les mariages conclus vers neuf ans ou dix ans, dans les régions païennes, ne sont donc pas nuls du chef de l'âge, d'après le droit naturel.

Mais si l'union est conclue entre un baptisé et une païenne, ou *vice versa*, et si la partie baptisée n'a pas l'âge exigé par l'Eglise, respectivement seize et quatorze ans complets, le mariage est nul. Il faut en effet, pour qu'un mariage soit valide, que les deux parties soient habiles à le contracter, c'est-à-dire que les deux parties ne soient pas atteintes par un empêchement diri-

[1] Vol. III, ZI-ka-wei, 1928. L'*Ami* a rendu compte (1929, p. 222) de cet ouvrage, en tous points remarquable.

mant. Si, au contraire, la partie baptisée a l'âge voulu par le can. 1067, § 1, et si la partie non baptisée ne l'a pas, le mariage est valide. La partie non baptisée, en effet, n'est pas soumise à l'empêchement de pur droit ecclésiastique. Elle n'y est pas soumise même indirectement, parce que, pour qu'elle y fût indirectement soumise, il faudrait, ce qui n'est pas, par hypothèse, que la partie catholique y fût directement soumise, c'est-à-dire qu'elle n'eût pas, elle-même, l'âge que le can. 1067, § 1, requiert expressément.

Disons enfin que la partie baptisée ayant l'âge du can. 1067, § 1, et la partie non baptisée ne l'ayant pas, le mariage serait valide, même au cas où la partie qui n'est pas baptisée n'aurait pas atteint l'âge que la loi civile de la région exige pour la validité du mariage. La raison en est que la loi civile ne saurait en aucun cas empêcher la loi ecclésiastique, supérieure, de ressortir ses effets, et que le fidèle, dans un acte sacré, tel qu'est le mariage, ne saurait être atteint, même indirectement, en raison de son conjoint, par une disposition d'une loi de la puissance civile, ici complètement et radicalement incompétente. On ne peut pas invoquer, dans le cas, le principe que nous exposions plus haut, de la nécessité de l'habileté des deux parties, parce que l'on se trouve en présence de deux lois portant sur cette habileté, mais émanées d'une autorité différente, la puissance ecclésiastique, supérieure, et la puissance civile, inférieure à la première.

Dans le cas, le mariage était donc nul, même conclu avec un monogame, en raison aussi de l'empêchement d'âge, la femme n'ayant pas quatorze ans révolus.

Ad II. D'après les mêmes principes, exactement, le mariage avec Yambayamba, que n'empêchait encore aucun lien matrimonial, a été nul. Il y a eu empêchement dirimant de disparité de culte.

Il n'y a donc pas, dans le cas, ni possibilité de renvoyer la femme avec Yambayamba, parce que cet homme n'est pas son mari, ni privilège paulin à exercer. La femme ne peut pas exercer le privilège paulin, pour deux motifs. En premier lieu, parce que son mariage avec Yambayamba étant nul, elle n'a pas à demander l'aide de ce privilège : il n'y a qu'à porter une déclaration de nullité de mariage, en forme brève prévue au can. 1990, pour qu'elle soit en état libre pour contracter mariage. En second lieu, le privilège paulin ne s'entend qu'à l'égard d'un mariage conclu dans l'état d'infidélité des deux parties comme le déclare le can. 1120, § 1, qui suffit sur le point pour établir notre assertion.

La jeune négresse peut donc s'unir à son pseudo-mari actuel, après la déclaration de nullité de son prétendu mariage avec Yambayamba, sans aucune dispense, si son pseudo-mari actuel se convertit, et avec la dispense de la disparité de culte, si ce pseudo-mari ne se convertit pas. Mais de privilège paulin il ne saurait absolument pas être question.

Ad III. Nous avons déjà répondu à cette question. Il n'y a pas à supposer que la jeune négresse n'a pas encore été validement mariée. Il y a à le déclarer, sans supposition, d'une façon ferme et nette.

Il n'y a rien de particulier à faire, rien à ajouter à sa situation présente, pour qu'on ne l'assimile pas à une païenne au point de vue matrimonial. Elle n'y a jamais été assimilée véritablement, en raison de l'empêchement de disparité de culte. Il n'y a que sur le point de la forme imposée au can. 1094 pour la célébration du mariage qu'elle se trouve en dehors de la loi de l'Eglise, en vertu du can. 1099, § 2, et dans le seul cas où elle épouserait un non catholique.

Q. — Je lis dans Fourneret, *Le mariage chrétien*, p. 237, art. VII : « L'empêchement de crime. Le Code ne lui donne plus ce nom, qui, dans son acception moderne, ne répond plus aux trois espèces que nous allons étudier, mais seulement aux deux dernières. 1re espèce : L'adultère sans conjugicide. 2e espèce : Il y a adultère et conjugicide. 3e espèce : Il y a conjugicide, mais pas adultère. » En note : « A Paris, dans les actes publics, nous l'appelons depuis longtemps : *Empêchement spécial.* »

Or, je lis dans le can. 1042, § 2 : « *Impedimenta gradus minoris sunt... : 5° Crimen, ex adulterio, etc.* »

1° Je voudrais savoir comment concilier les deux textes, l'affirmation de Fourneret, et les termes du canon.

2° L'*Ami* connaît-il d'autres diocèses que celui de Paris où existe cette dénomination d'empêchement spécial ?

R. — Ad I. L'auteur veut dire assurément que le Code, au canon qui expose l'empêchement dit de crime, ne lui donne plus ce nom. Et c'est vrai que ce terme n'est pas employé par le can. 1075. Mais, comme le fait remarquer notre correspondant, cet empêchement est désigné sous le nom de crime au can. 1042, qui classe les empêchements en majeurs et mineurs. Il y a donc, dans l'affirmation de l'auteur cité, une méprise qui l'a conduit à une assertion, de soi, erronée. Mais on l'avouera, ce n'est pas là une faute grave, ni une erreur qui puisse déparer un ouvrage d'ailleurs intéressant et fort louable.

Il est évident que l'auteur de l'ouvrage trouvait, dans cette prétendue abstention de désignation de crime, une approbation de fait de l'usage de la curie parisienne et de certaines appréciations modernes.

Si la curie de Paris a abandonné cette appellation de crime et a usé d'une dénomination d'apparence plus anodine, c'est, on le comprend, pour ne pas employer dans les actes publics et officiels un terme infamant. C'est une intention qui peut se soutenir par certains côtés, mais ne pas être approuvée en d'autres.

Quand l'auteur déclare que le nom de crime, dans l'acception moderne, ne correspond plus aux trois espèces que le droit canonique qualifie de crime, il veut dire que le droit moderne ne qualifie plus l'adultère de *crime*. Ce n'est plus qu'un *délit*.

Le Code pénal français, en particulier, art. 1, distingue la *contravention*, le *délit*, et le *crime*. Est simple contravention « l'infraction que les lois punissent de peines de police. » Le délit est l'infraction « que les lois punissent de peines correctionnelles. » Il n'y a de crime que l'infraction punie d'une peine *afflictive et infamante*.

Si l'on se rapporte à l'art. 7 du même Code pénal, on trouve l'énumération des peines afflictives et infamantes ; et l'art. 9 donne la nomenclature des peines correctionnelles, parmi lesquelles l'emprisonnement à temps et l'amende.

Or, l'adultère (art. 337 du même Code pénal) est puni, pour la femme, d'une peine d'emprisonnement, et pour le complice (art. 338) de la même peine d'emprisonnement et en plus d'une amende. On le voit, l'adultère, puni seulement de peines correctionnelles, n'est plus qu'un *délit*. Le droit canonique le qualifie encore de *crime*, puisque le simple adultère constitue le premier type de l'empêchement dit de crime, lorsqu'il est uni avec la promesse de mariage, ou l'attentat de mariage, fût-ce seulement par le mariage dit civil. C'est le can. 1075, n. 1.

C'étaient là deux motifs pour lesquels l'auteur regardait avec complaisance la prétendue abstention de la loi ecclésiastique du Code par rapport à la dénomination de crime.

Ce second motif de joie ne vaut pas plus que le premier. Il vaut même moins. On ne voit pas pourquoi le droit canonique suivrait les aberrations du droit civil, qui définit et caractérise l'infraction par les peines dont elle est frappée, et non pas, suivant la moralité élémentaire, par la gravité de la désobéissance à la loi ou du trouble apporté au bien public. Il y a là une anomalie qu'on n'a pas manqué de relever, et fort justement. On peut dire, il est vrai, que définir par la peine, c'est définir, indirectement, par la gravité. Ce ne serait vrai, à un point de vue théorique, que si la peine correspondait réellement à cette gravité, ce qui n'est pas toujours en réalité, et en particulier pour l'adultère, réduit à être un simple délit, comme la chasse sans permis.

Ad II. Non, nous ne connaissons pas d'autre curie ecclésiastique qui ne donne pas à cet empêchement le nom de crime. L'exemple donné par l'officialité de Paris n'a pas été, à notre connaissance, suivi. La S. Rote Romaine continue, comme tous les auteurs, à parler d'empêchements de crime, ce qui présente le double avantage d'être la forme traditionnelle de parler et d'exprimer de façon générale ce dont il s'agit, tandis que l'expression d'*empêchement spécial*, il faut bien le reconnaître, ne dit rien.

Le dernier ouvrage paru sur le mariage, et qui est la refonte, pour mise en conformité avec le Code, de l'ouvrage si connu du cardinal Gasparri, parle d'empêchement de crime, soit à la table (t. II, p. 612), soit dans l'explication du can. 1075 (t. I, n. 665 et suiv., p. 401-417), et n'use pas d'un autre terme.

On ne saurait être, nous semble-t-il, que de ce même avis, et l'on ne voit pas, en particulier, la nécessité ni même l'utilité d'un pareil adoucissement de termes. Il vaudrait mieux, à notre avis, en adaptant un mot célèbre, que « Messieurs les criminels commencent ! »

Q. — En Orient, la juridiction des prêtres des rites différents est personnelle sur les fidèles de leur rite, et locale dans leurs propres églises.

En pratique, cela cause bien des difficultés et des embarras de conscience. Voici un cas sur lequel je voudrais avoir l'avis de l'*Ami*.

Il est arrivé que des prêtres d'un rite différent aient confessé des fidèles de notre rite dans les maisons de ceux-ci.

Pour éviter tout doute possible, notre Ordinaire a précisé qu'il se réservait absolument la juridiction dans les maisons particulières, sauf évidemment dans le cas prévu par le can. 882, pour ceux qui sont *in periculo mortis*.

Mais il est arrivé, malgré cela, que des prêtres d'un autre rite ont continué d'absoudre des fidèles dans leurs maisons, en se basant sur ce canon, qu'il faut, disent-ils, interpréter largement et appliquer même dans le cas d'une légère indisposition, en vertu des principes : *Favores sunt ampliandi*, et *Sacramenta propter homines*.

Il me semble au contraire que ce canon doit être pris tel qu'il est et que les absolutions données en raison de ces principes larges sont nulles, et par conséquent à recommencer. Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — L'Ordinaire, déclarant se réserver la juridiction dans les maisons particulières, a bien dû vouloir faire intervenir, non pas seulement la licéité, mais bien la validité des confessions. Sa déclaration équivaut à dire que les prêtres d'un rite différent n'ont aucune juridiction pour confesser dans les maisons particulières et que par conséquent l'absolution donnée contrairement à sa défense serait nulle. Cela nous semble certain, précisément par cette référence au can. 882. Si l'Ordinaire n'avait visé que la licéité, il n'aurait pas eu besoin de noter l'exception de ce canon, puisque, en toutes circonstances, les absolutions auraient été valides, bien qu'illicites et gravement coupables de la part des prêtres, et peut-être aussi, et facilement s'ils connaissaient la défense, de la part des fidèles eux-mêmes. Mais viser le can. 882, qui déclare que même ceux qui n'ont pas de pouvoirs pour la confession peuvent néanmoins confesser tous les fidèles qui sont en danger de mort, c'est bien montrer qu'il s'agit de la validité.

Les confessions faites, les absolutions données en dehors des circonstances prévues par le can. 882, sont donc nulles. L'absolution est de nulle valeur et les confessions sont à recommencer pour arriver à leur but : la rémission des péchés.

Sans doute, le canon ne dit pas, et il ne faut pas l'entendre ainsi : *in articulo mortis*, à l'article de la mort, mais *in periculo mortis*, en danger de mort. On emploie parfois, et bien à tort, ces deux formules l'une pour l'autre. Elles sont loin d'être synonymes. Quelqu'un est à l'article de la mort lorsque, de l'avis des personnes compétentes, il va mourir. Ce n'est plus qu'une question de peu de

temps, il se meurt. Quelqu'un, au contraire est en danger de mort lorsque, atteint d'une maladie grave, de l'avis des gens compétents encore, il est probable qu'il n'échappera pas à la mort. C'est l'imminence de la mort qui fait l'article de la mort ; c'est la gravité de la maladie qui fait le péril de mort.

Mais ceci dit, il est aussi certain qu'une simple indisposition : un rhume, un dérangement d'entrailles, un mal de tête ou un mal de dents, ne saurait être une circonstance qui établisse le péril de mort. Il y faut, comme le tiennent les hommes en possession de leur sens commun et qui veulent en faire usage, plus de gravité.

Sans nul doute, les principes : *Favores sunt ampliandi* et *Sacramenta propter homines* ont leur application. Cependant il faut dire d'abord que ce dernier, *Sacramenta propter homines,* n'a aucune application dans le cas. Il ne s'agit pas de la valeur du sacrement pris en lui-même, de sa matière et de sa forme, de ses rites d'application ou de formation, mais bien de juridiction, ce qui n'est pas un sacrement.

En second lieu, le principe *Favores sunt ampliandi,* qui est un bon principe d'interprétation, connu et reçu de tous, n'a pas lieu d'être employé, comme tous les principes d'interprétation, lorsque l'affaire est claire et qu'il n'y a rien à interpréter. De plus, aucun principe d'interprétation, même le désir d'amplifier le plus possible les concessions, ne saurait faire dire à un texte quelque chose de purement absurde. Or ce serait le cas si l'on voulait qu'une simple indisposition soit le cas visé par les termes *in periculo mortis.*

Nous n'avons pas à nous étendre sur ce point : c'est du pur bon sens, et aussi de la plus élémentaire bonne foi, il n'y a aucun doute, dans le cas, que les confessions soient nulles et partant à recommencer.

Ces agissements interprétatifs devraient, de plus, être signalés à l'Ordinaire, pour qu'il fasse cesser, au besoin par des censures canoniques *ipso facto,* ces procédés, qui sont une fraude volontaire de la loi, et respecter son autorité, qui, dans l'espèce, est purement et simplement bafouée.

Q. — La coutume, ici, existe de recevoir des honoraires pour des saluts (expositions du St-Sacrement et bénédiction) célébrés à des intentions spéciales.

1° Comment expliquer l'efficacité de ces saluts ?

2° Comment légitimer la perception d'un honoraire?

R. — Ad I. L'efficacité de ces saluts pour une intention spéciale reçoit tout simplement la même explication que l'efficacité de toute prière faite pour le prochain, et en union avec les autres fidèles.

A quelle page de l'Evangile la prière pour le prochain n'est-elle pas le sujet d'une exhortation du Maître ? La formule enseignée par lui n'est-elle pas une prière pour la collectivité, et au nom de toute la communauté chrétienne ?

L'institution, par l'Eglise, de la prière publique ne se rattache-t-elle pas à ces exhortations et à ces pratiques ?

Ce serait le cas, également, de rappeler les déclarations de Notre-Seigneur sur l'efficacité de la prière faite en commun, toutes les fois que deux ou trois seront rassemblés en son nom.

Le salut du St-Sacrement est une prière en commun, et on ne voit vraiment pas comment il serait impossible ou interdit de la diriger vers le but d'une efficacité particulière.

Ad II. La réponse est la même. Cette perception de l'honoraire se justifie comme toutes les autres perceptions de tous les autres honoraires. Les fidèles, par l'honoraire, ont pour but louable, recommandé par l'Esprit-Saint, de subvenir aux besoins du prêtre, qui, travaillant pour l'autel, doit vivre de l'autel. C'est la justification générale des offrandes et des honoraires.

Nous ne voyons pas où pourrait être une difficulté dans cette coutume, qui non seulement n'offre rien de répréhensible, mais qui est conforme à tous les principes évangéliques de la prière.

Q. — Robert et Denise, protestants tous les deux, se sont mariés devant leur pasteur. Peu après, ils divorcent pour une raison quelconque. Robert désirerait se marier avec une jeune fille catholique. Est-ce que le mariage peut se faire ?

R. — Robert et Denise, comme protestants, n'étaient pas tenus, pour contracter mariage, à user de la forme de célébration imposée par le can. 1094, c'est-à-dire à exprimer leur consentement matrimonial devant le curé et devant deux témoins au minimum. Le can. 1099, § 2, les exempte en effet expressément de cette forme de célébration.

De ce chef, leur mariage n'est donc pas frappé de nullité. Il a figure de mariage et il faut, pour que l'un des époux puisse contracter un nouveau mariage valide, que l'Eglise ait examiné ce premier mariage et l'ait déclaré nul. Il peut, en effet, être nul, mais pour un autre motif que celui de la forme de célébration. En effet, les protestants, étant baptisés, sont soumis aux lois de l'Eglise sur les empêchements, sauf dans les points précis sur lesquels l'Eglise les a formellement exemptés de cette soumission.

Nos lecteurs trouveront dans l'*Ami* 1927, p. 149, à propos d'un mariage de protestants conclu en dehors du ministère de l'Eglise catholique, et dont les tribunaux ecclésiastiques ont prononcé la nullité, des explications plus amples à ce sujet, et que nous ne pouvons pas répéter ici.

L'Eglise ne peut pas juger le mariage des protestants, lorsqu'il a été valide, comme se trouvant en dehors de la loi de l'indissolubilité. Le mariage est indissoluble de droit naturel. Quant aux preuves de cette indissolubilité, nos lecteurs les trouveront exposées dans tous les traités du mariage.

Q. — J'ai dans ma paroisse une personne qui guérit instantanément les brûlures en récitant des prières et une formule qu'on appelle « son secret. » Beaucoup ont déjà eu recours à son ministère.

J'ai dit que c'était là une superstition à laquelle il ne fallait pas se prêter. Mais le guérisseur m'a répondu : « Je ne fais que dire des prières et recourir au bon Dieu. » Et pareillement les patients disent : « Pourvu que je sois soulagé, je ne cherche pas autre chose. »

Que faut-il penser de ces pratiques ? Faut-il les interdire ou les tolérer ?

R. — Depuis quelque temps, un certain nombre de consultations nous sont parvenues au sujet de pratiques semblables à celle qui nous est signalée présentement. Nous n'en reproduisons pas le texte intégral pour éviter des longueurs. Nous remercions nos honorables consultants des détails circonstanciés qu'ils nous ont parfois donnés et dont nous allons faire usage pour l'instruction de nos lecteurs. Nous les prions en même temps de trouver dans les lignes qui vont suivre la réponse directe aux questions qu'ils nous ont soumises.

* *

Les vaines observances ne datent pas de notre époque ; elles y revêtent seulement des formes nouvelles, en rapport avec les progrès et les découvertes de la science. L'art de guérir les maladies, en particulier, qui est le propre de la science médicale, a toujours tenté les hommes. A la nature, à la religion ils en ont demandé le secret. Mais comme le diable aussi est partout et se mêle, avec la permission de Dieu, aux affaires humaines, il n'a point manqué, par ses artifices trompeurs, de séduire les chercheurs de remèdes.

Dieu guérit miraculeusement quand il lui plaît, à la demande de ceux qui l'invoquent. Le démon, se transformant en ange de lumière, tente d'imiter Dieu. Les hommes séduits l'ont invoqué, explicitement et implicitement. Ils lui ont demandé des effets merveilleux, en le priant à l'égal de Dieu, en particulier pour obtenir la connaissance de choses cachées à l'esprit humain ; ou bien ils ont attendu de moyens par eux-mêmes insuffisants des effets prodigieux, disproportionnés avec leur cause, par exemple, des guérisons instantanées. Ces pratiques, qu'on désigne sous le nom de vaines observances, sont purement et simplement des superstitions, des contrefaçons de la vraie religion, dans lesquelles est sous-jacent le culte du démon.

Il n'est pas toujours facile de les discerner. Car le malin sait se cacher, et dans les pratiques en usage, le vrai et le faux, le naturel et le préternaturel se mêlent et s'enchevêtrent. Parce que toutes les forces de la nature ne nous sont point encore connues, il est difficile de faire le partage de ce qui est effet naturel et de ce qui ne l'est pas. Aussi convient-il, avant de déclarer qu'une guérison, par exemple, est l'œuvre du démon, d'être prudent et perspicace. On a regardé les sourciers avec leur baguette comme des sorciers, et voici que leur art devient une science en progrès. Alors n'y aurait-il pas dans ces moyens employés pour guérir, et qu'on a parfois, un peu vite peut-être, baptisés « sacrements du diable, » une vertu curative naturelle encore ignorée à notre époque, dans l'état actuel de la science, et qui se révélera demain ? Cet art magique de guérir à distance ou de diagnostiquer les maladies à l'aide d'une baguette qui capte les ondes humaines et microbiennes ne se révélera-t-il pas demain comme une science naturelle ? Et alors ces pratiques banales, qui semblent saugrenues, employées avec moins d'éclat, mais pas moins de succès, dans nos humbles villages, et transmises de génération en génération, comme des secrets de famille, ne s'avéreraient-elles point des moyens naturels de guérir, partant d'usage licite très humanitaire ? Voilà les questions qui angoissent les pasteurs d'âmes.

Qu'il soit difficile parfois de diagnostiquer une vaine observance d'une industrie naturelle, c'est un fait, mais est-ce impossible ? Et par suite de la difficulté faut-il se résigner, dans la crainte de se tromper, à accorder un laissez-passer à toute pratique douteuse ? Assurément non, car c'est notre devoir de combattre toute superstition, pour l'empêcher de nuire tant à la gloire de Dieu qu'au salut des âmes. D'autre part, nous ne sommes pas dépourvus de moyens pour discerner la vérité, ni de principes pour diriger notre action dans les cas douteux. Car nous avons un phare de vérité infaillible pour nous guider : l'Eglise. A la lumière de ses enseignements, nous exercerons un sage contrôle de toute observance. Tout ce qui lui est opposé est opposé à la vérité.

Tout d'abord, il est bien certain que la nature possède des ressources que nous ne connaissons pas encore, et c'est le but de la science de lui arracher chaque jour quelque nouveau secret. Nous serons respectueux de la science. Mais cependant nous n'admettrons ses conclusions qu'après avoir eu l'évidence de la démonstration. Il ne serait point prudent de tabler, comme sur un dogme, sur des assertions qui ne sont encore que des hypothèses et qu'un progrès nouveau rejettera demain. En particulier, si une conclusion scientifique se présente en opposition avec une vérité définie, il ne faut point l'accepter. Et dans la mesure aussi où elle s'oppose à l'analogie de la foi, il faut en douter et à son égard se tenir sur la réserve. Pas de défiance à priori, pas non plus d'adhésion absolue avant l'évidence des preuves. En fait, nous ferons usage d'une saine philosophie.

Ensuite, quand la religion est mise en cause, c'est à l'Eglise qu'il appartient de juger. Les relations de l'homme avec Dieu sont éminemment son domaine propre. C'est elle, et elle seule, qui est la dépositaire de la vérité, dotée du privilège de l'infaillibilité pour nous enseigner. Or, elle a une doctrine sur Dieu, l'homme, les anges bons et mauvais, les créatures et leur usage. Notre devoir est de l'écouter. C'est elle qui nous met en garde contre les agissements du démon et nous indique, par la voix de ses docteurs et de ses théologiens,

les signes auxquels nous reconnaîtrons sa présence, son influence et sa participation au commerce des hommes. Apprenons donc d'elle à discerner les « sacrements du diable » d'avec les sacrements de Dieu.

* *

Ces vaines observances sont généralement classées en trois catégories : l'art d'acquérir la science sans effort, par exemple en récitant quelques formules ; l'art de guérir par l'emploi de certains moyens disproportionnés, comme l'application d'une amulette ou la récitation d'une prière grotesque ; le maléfice pour nuire au prochain. L'art de guérir retient seul notre attention.

On a parfois accusé l'Eglise d'être l'auteur des superstitions, des vaines observances. Cela provient de ce que ces dernières copient, en les travestissant, les pratiques de notre religion. L'Eglise, en effet, a des pratiques qu'elle autorise et propage parmi ses fidèles dans le but d'obtenir certains effets : ce sont les sacramentaux. Elle bénit l'eau avec laquelle les fidèles aspergent leurs demeures pour en éloigner les mauvais esprits ; elle bénit les « *agnus Dei* » que les fidèles emportent dans leurs maisons pour les préserver de la foudre ; les automobilistes placent dans leurs voitures une médaille bénite de S. Christophe pour être préservés des accidents ; on porte des scapulaires, des médailles pour éviter la mort subite ; on récite certaines prières, couronnes, chapelets, on fait des neuvaines pour obtenir tel ou tel avantage, etc. Mais à ces pratiques qu'elle recommande l'Eglise n'attache pas la garantie de l'infaillibilité. Elle n'enseigne pas qu'il suffit de porter un *agnus Dei* pour être infailliblement préservé de la foudre, ou une médaille de S. Christophe pour échapper immanquablement à tout accident. Au contraire, le superstitieux qui use d'une vaine observance attribue au signe qu'il met en œuvre l'efficacité *ex opere operato*, infaillible, de l'effet à produire. Ce superstitieux, par exemple, va prendre de l'eau bénite le Samedi Saint dans sept églises différentes, et de l'aspersion de ce mélange sur son bétail il attend infailliblement la préservation de telle maladie contagieuse.

Il y a des superstitieux partout, en grand nombre parmi les infidèles, mais jusque dans l'Eglise, voire chez nos meilleurs catholiques, pratiquants jusqu'à la confession et la communion. Il y en a eu de tout temps, chez les peuples les moins civilisés et chez les plus cultivés, parmi les grands et parmi le peuple. C'est que l'homme se tourne d'instinct vers la divinité toute-puissante, surtout quand il souffre, pour lui demander l'aumône du bienfait de la santé. Mais le péché originel a gâté ce sentiment si noble. Simon le Magicien voulait acheter à S. Paul, dans un but de lucre, son pouvoir miraculeux de guérir. Les sorciers se sont installés à côté des privilégiés doués de charismes. Et partout le démon a trouvé son compte.

Nous avons dit que la vaine observance, au cours des siècles, avait varié dans ses formes. Le fond en est demeuré le même. Car c'est toujours du démon, en fin de compte, que le superstitieux attend le résultat de son opération, fût-ce même à son insu. Parfois, en effet, l'opérateur — disons, puisque c'est de cette superstition que nous nous occupons, le guérisseur ou le conjureur, comme on l'appelle encore, parce qu'il exerce l'art de conjurer la maladie ou le mauvais sort — invoque le démon en s'adressant à lui dans une prière, comme ferait le fidèle à l'égard de Dieu. Parfois aussi il a fait un pacte avec le démon, lui vendant son âme à condition d'en obtenir la guérison infaillible d'une maladie par un moyen déterminé. Pas l'ombre d'hésitation pour réprouver de telles pratiques et défendre, sous peine de péché grave, à nos fidèles d'en aller quérir les bienfaits matériels. Car tout commerce, proche ou éloigné, approuvé ou désapprouvé, avec le démon, dès lors qu'il est réel et évident, est illicite au plus haut chef. L'avantage matériel est souvent illusoire, et le mal spirituel est toujours très grand. C'est l'injure à Dieu, et avec le péché commis le danger de perdre la foi.

L'invocation du démon n'est pourtant pas explicite la plupart du temps, et c'est la raison pour laquelle nombre de guérisseurs et de leurs clients sont induits en erreur. Mais à y regarder de près, l'effet préconisé par les moyens employés ne peut pas être attribué à un autre qu'au démon. Expliquons-nous.

La nature renferme des causes qui d'elles-mêmes, quand elles sont placées dans les conditions déterminées par leur nature pour passer à l'acte, produisent des effets physiques déterminés, naturels : par exemple, une médecine rend la santé. Dieu, d'autre part, a institué des signes pour produire des effets surnaturels : ce sont les sacrements. L'Eglise, enfin, a institué, elle aussi, des signes qui ont une certaine efficacité : ce sont les sacramentaux. Faire usage de ces causes naturelles pour en obtenir leurs effets, ou des signes institués par Dieu ou par l'Eglise, n'est pas superstitieux. Mais faire usage d'un moyen qui, de soi, n'est pas capable de produire un effet déterminé ou d'un signe qui n'a point l'efficacité du sacrement ou du sacramental, parce qu'il n'a pas été institué par Dieu ou l'Eglise, et dans le but d'en obtenir les mêmes effets surnaturels ou naturels, voilà qui est superstitieux et renferme implicitement une invocation au démon.

En effet, si dans le but d'obtenir un effet déterminé, comme une guérison, on emploie un moyen qui se présente comme naturellement incapable de le produire, il faut dire que ce moyen n'est pas employé comme cause, mais seulement comme signe de l'effet à produire. Or si ce moyen est un signe qui n'a été institué ni par Dieu ni par l'Eglise, il ne reste plus qu'une explication : c'est de convenir qu'il est reçu, soit par contrat explicite soit par contrat implicite, d'un être intelligent autre que Dieu et l'Eglise. De qui alors, sinon du démon ? « Unde relinquitur, dit S. Tho-

mas, quod sint supervacua signa, et per consequens pertinentia ad pacta quædam significationum cum dæmonibus placita atque fœderata » (IIa-IIæ, q. 96, art. 1). Voilà pourquoi ces vaines observances, qui cachent le pacte implicite, sont bien dénommées « les sacrements du diable. » Et on les définit bien : l'emploi d'une chose pour produire un effet auquel elle n'est ordonnée ni par sa nature, ni par une institution de Dieu ou de l'Eglise.

* *

Examinons quelques-unes de ces pratiques.

Voici un guérisseur de brûlures qui opère de la façon suivante : il exige que l'on ne mette absolument rien, aucun remède quel qu'il soit, sur la partie du corps brûlée, mais qu'on vienne à lui de suite. Alors, ayant fait réciter par le patient cinq *Pater* et cinq *Ave,* il récite lui-même la formule suivante qu'il appelle « son secret » : « Feu qui m'as brûlé, ne me fais pas plus de mal que ce que la Vierge m'a fait quand elle a enfanté. » Instantanément la douleur de cuisson cesse, et il ne se forme aucune bouille sur la partie brûlée. Parfois il ne reste aucune trace de brûlure dans l'avenir.

En voici un autre qui a la spécialité de faire disparaître des taches douloureuses qui viennent sur la peau et dans les yeux. Il opère comme le précédent, sans remède, en récitant, après les cinq *Pater* et *Ave* du patient, son secret : « Tache noire, tache blanche, tache grise, tache bleue, que le bon Dieu te consomme, comme il consomme la rose pendant le mois de mai. »

Dans ces deux cas que nous venons de citer, l'exclusion formelle de tout remède nous interdit de chercher dans la guérison l'action d'une force naturelle quelconque. Elle est donc causée uniquement par les paroles prononcées de la formule secrète. Or ce n'est pas en vertu d'un pouvoir physique que la prolation des paroles exerce son influx, mais en vertu d'un pouvoir moral. Les paroles sont le signe d'une volonté qui commande. Or dira-t-on que cette volonté est celle de Dieu ? S'il en était ainsi, nous serions en présence d'un faiseur de miracles, ou bien encore d'un personnage doué d'un charisme. Examinons les deux hypothèses.

Un faiseur de miracles se présente avec d'autres garanties que celles de nos guérisseurs, qui, dans leur vie personnelle, privée et publique, ne sont pas toujours des plus recommandables. On n'en voit guère se signaler par la sainteté de la vie ; beaucoup sont âpres au gain et ne dédaignent pas d'exercer leur art, comme un médecin ou un vétérinaire, moyennant finance. D'autre part, le secret dont ils entourent leurs opérations, et la provenance même de leur secret, qu'ils détiennent d'un ancêtre par héritage ou d'un étranger qui l'a vendu à prix d'argent ou cédé en reconnaissance de quelque service, ne laissent pas que de susciter quelques doutes sur l'honnêteté de leur pouvoir. Enfin surtout, à examiner la teneur de la formule du secret, l'anxiété va croissant.

Que signifie la formule du guérisseur de brûlures ? Pour le moins qu'on puisse dire, elle a l'odeur du blasphème. Car dans son ambiguïté, elle laisse plutôt entendre que la Sainte Vierge a causé du mal par son enfantement : « Feu, ne me fais pas plus de mal, que ce que m'a fait la Vierge quand elle a enfanté » pourrait à la rigueur s'interpréter : « de même que la Vierge ne m'a fait aucun mal, ne m'en fais pas. » Mais pourquoi laisser planer sur l'enfantement de la Sainte Vierge la possibilité du mal ? Le sens obvie est plutôt celui-ci : « Ne me fais pas autant de mal que m'en fit la Sainte Vierge par son enfantement. » Alors, c'est le blasphème sans détour. N'est-ce pas ce qui expliquerait le secret dans lequel on tient la formule et son ambiguïté ? Car le démon est un malin qui cache son jeu. Ce blasphème envers la sainte Mère de Dieu est particulièrement odieux et blessant pour le Cœur de Notre-Seigneur. Pour le faire accepter, le démon le dissimule sous l'ambiguïté. Les formules d'un miracle ou d'un charisme qui vient de Dieu sont claires, et les actes se passent au grand jour.

Quant à la formule du guérisseur de taches, il faut avouer qu'elle est une insanité. Et qui voudrait affirmer que l'allusion à la rose ne renfermerait pas encore quelque grossièreté blasphématoire ? De telles formules, pour produire *ex opere operato* leur effet de guérison, devraient le signifier plus clairement. Elles ne sont nullement dans les mœurs ni de Dieu ni de l'Eglise, dont elles sont indignes. Que reste-t-il, sinon qu'elles sont l'œuvre du démon ? Le meilleur indice, enfin, pour nous, n'est-ce pas la défiance même qu'elles inspirent à l'Eglise ?

Le guérisseur serait-il un personnage doué d'un charisme ? Il est certain que des personnes ont reçu de Dieu, pour le bien de leurs semblables, des dons particuliers. Ainsi des dispositions spéciales de leur organisme permettent aux sourciers de découvrir à l'aide de leur baguette d'acier ou de coudrier les ondes souterraines, et à d'autres de déceler au sein de la terre les métaux qui y sont enfouis. Et dans ce genre de talents, des prospectus à gros tirage propagent les merveilles obtenues par la radiesthésie : les ondes humaines et microbiennes amplifiées et ressenties à distance par un cerveau surhumain. Un virtuose de la radiesthésie, à l'aide de sa baguette, découvre les maladies avant le médecin, en indique le siège, l'imminence, la progression, diagnostique l'ovule fécondé dès le premier jour et le sexe du vivant, et fait d'autres choses plus merveilleuses encore, du moins d'après le prospectus. Bref, les charismes, dons spéciaux, existent. Mais il est à remarquer que toujours ces dons naturels se conforment dans leurs opérations aux lois de la nature. Il n'y a jamais disproportion entre la cause et l'effet. On peut ne pas saisir toute la relation qui existe entre l'effet et la cause, parce qu'on ignore encore toutes les ressources de la nature et de ses forces. Ainsi on constate sans les expliquer

encore parfaitement les effets des ondes magnétiques.

Voici un exemple de pratique en usage chez l'un de nos correspondants. Un bœuf labourant vient-il à se couper le sabot en marchant sur une pierre tranchante, on le guérit par la recette suivante : une application de terre sur la blessure en récitant un *Pater ;* le saignement s'arrête et la coupure n'a pas de suites fâcheuses. A première vue, cela paraît puéril, et l'on serait tenté de crier à la superstition : que peut faire un pansement de terre, accompagné d'un *Pater ?* Pourtant le moyen ne paraît pas disproportionné. La terre fraîche fait un emplâtre comme ferait l'étoupe, et en obturant la plaie, préserve les tissus déchirés du contact de l'air auquel ils pourraient s'envenimer. Il ne faut donc pas crier à la superstition, du moins pas trop vite.

Mais dans le doute positif sur l'origine naturelle ou préternaturelle des effets merveilleux constatés, on a bien souvent un autre facteur d'appréciation : ce sont les circonstances dont s'entoure l'opérateur. Voici l'exemple d'une personne qui « enlève le soleil », c'est-à-dire guérit les démangeaisons occasionnées par un coup de soleil. Elle procède de la façon suivante : une prière (sujette à critique, mais *transeat) :* « Au nom de la Sainte Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption, que le corps du soleil parte de la personne N., comme part le soleil du jour » (3 fois) ; puis le simulacre qui suit : on fait bouillir de l'eau avec un bol dans l'eau ; on y met trois grains de sel, on verse l'eau dans un récipient avec le bol couché par-dessus. Si c'est un coup de soleil qui fait souffrir le patient, l'eau rentre dans le bol, et le remplit. Il faut avouer que le ridicule de l'opération dispense de pousser plus loin l'examen. Ni Dieu, ni l'Eglise, ni la nature n'ont besoin d'un apparat de sottise et de ridicule pour agir.

L'origine des charismes elle-même offre un élément précieux de diagnostic. Sans doute, il y a des recettes qui se transmettent dans les familles comme un héritage précieux. Il ne faut pas les condamner, si par ailleurs elles ne sont pas condamnables. Ce ne serait pas le cas par conséquent de cette « conjureuse » qui nous est signalée par l'un de nos correspondants et qui, affirmant qu'étant seule à pouvoir « défaire le tour » d'un malade grave, exigeait que personne n'approchât ce dernier, ni un membre de la famille, et pas même le curé. Elle tenait pourtant ses secrets d'une bonne famille estimée, où, de père en fils, depuis de longues années, on se passe les secrets de guérir. La condition apposée était immorale et suffisait à découvrir non le charisme ou la recette naturelle, mais bien le charlatanisme et la superstition. Car l'exclusion formulée contre le prêtre indiquait clairement l'opposition redoutée entre le ministère sacerdotal d'origine divine et le ministère superstitieux d'origine diabolique.

Mais voici des origines curieuses de pouvoirs de guérison. Un enfant, par exemple, guérit des brûlures par un simple attouchement accompagné d'une prière en l'honneur de l'Agonie de Notre-Seigneur, prière qui lui a été enseignée par un mendiant auquel il avait fait la charité. (Nous aurions aimé connaître le texte de cette prière). Un autre, parce qu'il est né le 25 janvier, en la fête de la Conversion de S. Paul, a le pouvoir de guérir « des venins », c'est-à-dire des démangeaisons ou enflures occasionnées par les piqûres d'insectes ou d'animaux, par de simples attouchements à sec ou avec de la salive. Et c'est la renommée dans le pays que tous les enfants nés le 25 janvier jouissent de quelque pouvoir spécial. Combien nés en cet heureux jour ignorent leur bonheur ! Dans le même genre, il paraîtrait, au moins en certaines contrées, que les enfants posthumes sont réputés bénéficiaires de « dons ».

Nous ne voulons pas taire, enfin, ce fait qui nous est rapporté : Une femme se disposant à aller à la messe de minuit fut prise par les douleurs de l'enfantement. L'enfant naquit vers minuit. Une religieuse déclara que l'enfant né en de telles circonstances devait avoir « un don ». Et s'adressant à la mère : « Vous avez une tumeur, lui dit-elle, faites-la lui toucher. » Elle le fit et guérit de sa tumeur. Et depuis, l'enfant, devenu aujourd'hui un vieillard de soixante ans, continue de guérir les tumeurs par simple attouchement. On vient le voir de loin ; il va donner des consultations à domicile, et ses clients se déclarent satisfaits.

Que penser de ces charismes, de ces dons ? Le récit de leur origine ressemble bien un peu à un conte de fées, à l'une de ces histoires comme en contaient nos grand'mères à la veillée, pour nous amuser. Il y a des gens qui croient aussi être nés sous une bonne étoile. A ce propos, il nous souvient d'un jeune officier d'administration, professeur dans un lycée de Paris, qui au début de la guerre demanda à passer dans l'infanterie d'un régiment, parce que, disait-il, « né sous une bonne étoile, la mort ne pouvait l'atteindre ». Huit jours après, il était tué au combat : son étoile l'avait trahi. L'attribution des « dons » au jour de la naissance ou à ses circonstances n'est pas plus sérieuse. Aussi, toujours pour la même raison fondamentale qu'il n'y a pas proportion ou lien de causalité plausible, encore moins totalement prouvé, il faut regarder ces sortes de dons comme des attrape-nigauds du démon, comme des vaines observances. Que de bobards ne courent pas ainsi les campagnes ! S'il était seulement vraisemblable que le jour du 25 janvier influe sur la destinée du nouveau-né pour en faire un fils des dieux, mais depuis longtemps on aurait recueilli dans un séminaire spécial tous ces heureux mortels pour découvrir et expérimenter leurs mirifiques talents. La crédulité humaine est grande, mais pas encore à ce point. Seulement, là où elle existe, le démon s'en sert.

Puisque nous en sommes aux citations, voici pour l'agrément ou l'instruction de nos lecteurs d'autres faits qui ne manquent pas de piquant.

Chacun pourra à son gré porter un jugement. Contons toujours les recettes.

Pour le mal de dents, on s'adresse à sainte Apolline, en disant : « Sainte Apolline assise sur une pierre de marbre, Notre-Seigneur passant par là lui dit : Apolline, que fais-tu là ? — Je suis ici pour mon chef, pour mon sang, et pour mon mal de dents. — Apolline, retourne-t'en ; si c'est une goutte de sang elle tombera, et si c'est un ver il mourra. » On ajoute cinq *Pater* et cinq *Ave* en l'honneur et à l'intention des cinq plaies de Notre-Seigneur ; on fait le signe de la croix sur la joue avec le doigt, en face du mal que l'on ressent. En très peu de temps l'on est guéri. Nous connaissons une autre formule avec une légère variante, et seulement trois *Pater* et *Ave*. L'original a sans doute reçû quelque altération en cours de route.

Contre les brûlures, n'importe quelle personne peut user du procédé suivant. On commence par la récitation de la formule que voici : « Notre-Seigneur et S. Gilles descendent par la cheminée, trouvent un enfant brûlé. Notre-Seigneur dit à S. Gilles : Guéris cet enfant brûlé. — Comment le guérirai-je, Seigneur, s'il est déjà brûlé ? — Mets-lui un linge blanc, et il sera guéri. » On demande ensuite le nom du patient, on lui applique des linges blancs sur les parties brûlées. Enfin on récite, au nom de la personne brûlée, trois *Pater* et trois *Ave* en l'honneur de la Sainte Trinité. A chaque fois qu'on renouvelle le pansement, on répète la formule. La guérison s'obtient alors après un laps de temps proportionnel à la gravité de la brûlure, dont il ne restera plus aucune trace dans l'avenir.

La recette est un peu longue. En voici une beaucoup plus courte, à l'usage des forgerons, cuisiniers, et tous gens exposés au feu, y compris les pompiers : « Feu, je te conjure, comme Jésus-Christ a conjuré Judas au Jardin des Olives, » en soufflant trois fois sur la plaie, en forme de croix. On ajoute cinq *Pater* et *Ave*. Ou bien encore : « Feu, perds ta chaleur, comme Judas perdit sa couleur en trahissant Notre-Seigneur au Jardin des Olives. »

Contre les piqûres, un remède analogue : Par trois fois, en mettant le pouce sur la bouche alors qu'on fait une croix sur la piqûre, on dit : « Piqûre, je te conjure, comme Jésus-Christ a conjuré Judas au Jardin des Olives. *Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis.* »

Pour arrêter le sang on dira trois fois : « O sang d'Adam qui nous as donné la mort, ô sang, arrête-toi. O sang de Jésus-Christ qui nous as donné la vie, ô sang, arrête-toi, » avec cinq *Pater* et *Ave*.

Pour calmer les coliques, des formules burlesques, incompréhensibles, enchevêtrées de signes de croix, du nom de la personne ou de la couleur de l'animal. Et il y en a comme cela pour conjurer la fièvre, détruire les dartres, les verrues, et toutes les infirmités qui envahissent notre pauvre humanité.

* *

Nous ne nous arrêtons pas à juger ces pratiques que le ridicule suffit à qualifier comme elles le méritent. On ne peut s'empêcher de soupirer en haussant les épaules : « Pourquoi y a-t-il des gens assez crédules pour mettre leur foi en ces niaiseries ? » Hélas, on y croit par tempérament. On y croit parce qu'on est trompé par l'apparence religieuse, pieuse, qui accompagne ces pratiques : la prière, en effet, y est mêlée ; Dieu et les saints y sont invoqués ; les *Pater* et les *Ave* ne peuvent pas être chose mauvaise. On y croit parce que le miracle, bien que rare, existe, et que Dieu peut en accorder le pouvoir même à des mécréants. On y croit parce qu'on croit à l'efficacité de la prière, à l'intercession des saints, à la bonté de Dieu. Et on y croit surtout parce que cela réussit, sinon toujours, du moins parfois, comme le gros lot qui arrive à la loterie.

Pratiquement, comment donc reconnaître une vaine observance de nature superstitieuse, d'une pratique naturelle ou d'un don divin ? Nous l'avons dit déjà dans ce qui précède. Mais résumons. Voici les signes ordinaires auxquels on soupçonnera au moins la vaine observance : *a)* l'insuffisance manifeste de la cause mise en œuvre pour produire l'effet constaté ; *b)* la nécessaire présence, comme une condition *sine qua non*, d'une circonstance vaine ou fausse, et cela même si les moyens ou les signes employés sont d'eux-mêmes licites et saints ; *c)* l'attente infaillible de l'effet à produire, comme s'il l'était *ex opere operato* de la seule application des signes ou moyens employés. Ces trois signes réunis ne laisseront pas que de fixer avec certitude notre jugement dans la plupart des cas.

Quand on doute si les moyens employés sont capables naturellement ou surnaturellement de produire l'effet qui leur est attribué, il faut distinguer :

a) Le doute est celui-ci : tel effet provient-il d'une cause naturelle ou du démon ? Nous l'attribuerons à la nature, parce que d'une part les causes naturelles recèlent des forces dont les savants eux-mêmes ignorent l'étendue, et que d'autre part nul ne peut être jugé méchant sans preuves. Nous pourrons donc user du moyen en question puisque nous n'avons pas la preuve qu'il est mauvais, superstitieux, diabolique. Cependant, comme il subsiste un doute à son sujet, nous n'en userons pas sans crainte, sans une raison suffisante, et proportionnée, comme disent les moralistes, aux indices qui motivent notre doute, à la nécessité que nous avons d'agir et d'employer ce moyen. C'est par comparaison, souvent, avec des effets similaires certainement naturels que nous jugerons le nôtre naturel, lui aussi. Pourtant un homme averti, un savant, un professionnel, un pharmacien, un médecin, s'il s'agit de guérison, ne se borneront pas à ces apparences qui suffisent au peuple ignorant, mais se montreront plus difficiles et plus soupçonneux sur la nature de la

cause agissante et lui appliqueront les données de leur savoir. Quoi qu'il en soit, tous, par mesure de prudence, avant de faire usage d'une cause douteuse, protesteront qu'ils entendent bien ne pas accepter le concours du démon.

b) Si le doute est celui-ci : tel effet n'est certainement pas dû à une cause naturelle, mais provient-il de Dieu ou du démon ? il faut l'attribuer au démon, car, à priori, les vrais miracles ne se présument pas : ils doivent se présenter indubitables. Les vrais miracles sont rares, et quand ils existent, ils ne tardent pas à se manifester par des signes éclatants. Voyez la prudence avec laquelle on procède à Lourdes. En pareil cas, il y aura donc obligation pratique, encore que l'avenir puisse démontrer qu'on se trompait, de ne pas faire usage d'un moyen, de ne pas mettre en action une cause qui ne sont pas manifestement de Dieu. Ce serait s'exposer au grave danger de coopérer à une invocation tacite du démon.

En particulier, pour ce qui concerne les pouvoirs de guérison, voici les signes auxquels nous distinguerons les vaines observances des charismes divins : *a)* Le charisme étant généralement un don personnel particulier, le guérisseur est seul à pouvoir donner la guérison par le moyen ou le signe qu'il emploie. Si donc, comme dans ces exemples cités pour la guérison des brûlures, des piqûres, un autre, ou même tout le monde, peut avec succès faire usage du moyen préconisé par le guérisseur, il faut en conclure qu'il ne jouit pas d'un charisme. Ceci trouve son application quand le guérisseur tient lui-même d'un autre le secret qu'il garde jalousement, mais transmettra à son gré à un successeur qui en usera avec un égal succès. *b)* On vérifiera les moyens qu'il emploie et les circonstances auxquelles il attache le succès. Si les moyens, par exemple, un signe de croix à rebours, un attouchement, sont choses vaines, insignifiantes et par nature certainement incapables de produire la guérison, il faut conclure à la vaine observance. Il en ira pareillement si une circonstance exigée, comme faire bouillir de l'eau dans un vase carré et non pas rond, est en soi stupide et vaine. Car nous savons qu'un charisme peut être attaché dans son exercice à un signe spécial voulu de Dieu, comme une imposition des mains, mais jamais ce signe n'est ridicule. *c)* Le fidèle gratifié du don de guérir sait que le pouvoir réside en sa personne, et il ne l'attribue pas au signe qu'il emploie, encore que celui-ci soit une condition de son exercice. Le guérisseur par vaine observance est persuadé que tout son pouvoir réside en ce qu'il appelle « son secret ». En le perdant, comme Samson perdant sa chevelure, il perdrait tout son pouvoir. *d)* Enfin, de règle générale, on se tiendra fort sur la réserve en face des guérisseurs, conjureurs, rebouteux, possédant « un secret ». Car les charismes sont des grâces surnaturelles que Dieu accorde très rarement de nos jours, à la différence des temps apostoliques, où l'Evangile n'était pas encore prêché et où le monde païen avait besoin, pour se convertir, de signes plus matériels palpables.

* *

Avant de clore cet article, il faut dire un mot de la moralité de ces pratiques à la vogue plus ou moins grande, tantôt en un temps, tantôt en un autre, et suivant les régions.

Ces guérisons qui sont obtenues grâce à un pacte avec le démon ou seulement une invocation explicite renouvelée à chaque opération sont un péché mortel manifeste, tant pour le guérisseur que pour le patient, s'il est averti. Il est inutile d'insister.

Les guérisons obtenues par des moyens préternaturels, nous l'avons dit, recèlent implicitement une invocation au démon. En acceptant ses services, on lui rend un hommage qui fait injure à Dieu, et l'on pèche gravement contre la vertu de religion. Cependant soit ignorance, soit défaut de confiance en ces pratiques, soit enfin défaut de volonté sérieuse, ceux qui s'y soumettent et vont, comme à l'essai, consulter le guérisseur, souvent ni plus crédule, ni plus confiant en son secret que ses clients, sont excusés de péché grave. Ils emploient le remède du guérisseur avec la confiance qu'on donne à un charlatan, ou à toute recette courante, pour le mal dont ils souffrent. Ils ne savent pas et ne songent pas que le démon puisse cacher son action dans ces pratiques. Aussi voit-on nombre de chrétiens, de bonne foi, demander la guérison ou même pratiquer l'art de guérisseur. Que doit faire le pasteur ?

En présence de ces pratiques, le pasteur se gardera d'abord d'un jugement trop précipité. C'est le sage conseil que donne le *Dictionnaire des connaissances religieuses* (art. *Vertu de religion*, col. 1157-1158) et qui a ému plusieurs de nos correspondants : « Cependant on doit remarquer que des effets autrefois attribués à la magie sont reconnus aujourd'hui comme naturels, et dus à des forces précédemment inconnues. Il ne faut pas se hâter de déclarer un effet extraordinaire, mais plutôt chercher à l'expliquer naturellement : nous connaissons si mal la nature, et nous ignorons encore tant de ses lois. Ce n'est que lorsque toute explication naturelle est manifestement impossible qu'on recourt à une cause préternaturelle ou surnaturelle. C'est ainsi que dans le spiritisme et le fakirisme il y a beaucoup de naturel, si tout n'en est pas, grâce au charlatanisme ou à l'illusionisme. L'art de trouver les sources, qu'on croyait autrefois magique, est certainement naturel ; beaucoup pensent de même des tables tournantes, de certains dons de guérir qu'on se transmet de famille en famille : conjureurs, rebouteux. »

C'est très juste, mais, qu'on le remarque, il était dit précédemment : « *Assez souvent* on recourt au démon ou à un mauvais esprit. Tantôt c'est par un pacte explicite, lorsqu'on invoque expressément le démon ; tantôt c'est une invocation tacite, lorsqu'on sait que l'effet voulu ne peut être produit que par une intervention diabolique. »

C'est pourquoi la prudence n'exclura pas une certaine méfiance.

On fera donc une enquête minutieuse auprès de ces conjureurs ou rebouteux qui guérissent les maladies et les blessures, soit des hommes, soit des animaux, ou auprès de leurs clients pour voir comment ils procèdent. « *Assez souvent* » on découvrira, en appliquant les moyens de diagnostic indiqués plus haut, la superstition et la vaine observance. Mais dans le doute, moins souvent, on s'abstiendra de déclarer sans ambages la pratique illicite de vaine observance. Si l'effet peut avec une certaine probabilité être attribué à des forces naturelles, par exemple parce que l'analogie avec d'autres effets, l'opinion de quelques savants, nous permettent de l'entendre ainsi, on laissera faire, non toutefois sans avoir exigé tant du guérisseur que du client une protestation contre tout commerce avec le démon. Et ce sera sagesse, on le comprend. On pourra donc laisser mettre un pansement de terre fraîche sur le sabot d'un bœuf blessé.

Un examen extrêmement minutieux particulièrement des circonstances adjacentes devra être institué, si l'on ne peut conjecturer sans aucune probabilité les forces de la nature. Le pasteur se gardant toujours de déclarer la superstition, accordera encore un laissez-passer, fermera les yeux, gardera le silence, s'il n'a pu relever aucun des indices que nous avons signalés plus haut. Interrogé, il conseillera toujours, comme précédemment, la protestation contre toute intervention diabolique. Enfin, il continuera, en secret, de se renseigner, car, à la longue, le Malin peut laisser passer le bout de l'oreille. Ainsi on pourra laisser opérer l'enfant qui, par simple attouchement, guérit des brûlures, en récitant une prière en l'honneur de l'Agonie de Notre-Seigneur. Car, dit le Dictionnaire cité, « il ne faut pas inquiéter ceux qui ont des dons naturels de guérir, pourvu qu'ils ne fassent rien de ridicule, ni de déshonnête, et n'aient aucun pacte avec le diable, surtout si, en agissant, ils protestent contre toute intervention de sa part. »

Si, toutes précautions prises, par conséquent protestation émise contre l'intervention du démon, quelque pratique, sans être mauvaise, paraissait puérile, on pourrait demander à l'opérateur de s'en abstenir. Souvent, ce serait le moyen de découvrir la nature de son don de guérir. Ainsi pour la personne qui guérit des coups de soleil, nous lui demanderions de réciter seulement ses neuf *Pater* et *Ave* en l'honneur de la Sainte Trinité et de quitter l'histoire du bol renversé dans l'eau salée de trois grains.

Il est inutile de dire que des pratiques qui éloignent de l'accomplissement des devoirs religieux doivent toujours être suspectes au pasteur des âmes. Car l'éloignement progressif des devoirs chrétiens est souvent le plus clair résultat de tous ceux qui s'adonnent aux superstitions : le démon n'a pas d'autre but en accordant ses services, et parfois son action se mêle aux choses les plus légitimes et les plus naturelles, surtout quand de notre part elles sont encore partiellement inconnues. Le démon, ne l'oublions pas, profite de notre ignorance. C'est pourquoi le zélé pasteur des âmes, tout en accordant le *transeat* prudent, quand il y a lieu, ne manquera de manifester sa préférence pour l'abstention à l'égard de toute pratique douteuse, conseillant le recours aux ressources connues de la science médicale plutôt qu'aux recettes douteuses du conjureur ou du rebouteux.

Au tribunal de la pénitence, le confesseur accordera l'absolution au pénitent dans la bonne foi, mais lui imposera les précautions dictées par la prudence, et s'inspirera dans ses monitions des conseils du pasteur zélé.

Q. — Jean se marie à l'église à minuit, avec Marguerite. Les parents et les témoins sont là, avec les fiancés, et assistent à la messe de mariage. Mais M. le curé, qui a bénit le mariage, a totalement oublié d'interroger les fiancés et de leur demander d'exprimer, devant lui et l'assistance, leur mutuel consentement.

Deux témoins se sont aperçus de cette omission et en font part au curé à la sacristie. Le curé répond : « Le nécessaire est fait, laissez-moi tranquille. »

On avertit les mariés, qui eux-mêmes étaient certains de n'avoir pas été interrogés et avaient remarqué cette omission. Ils demandent à M. le curé de compléter séance tenante devant les témoins encore présents ce qui a pu manquer à l'église. Le curé répond : « L'essentiel a été fait, ce serait inutile d'ajouter maintenant. » Et M. le curé renvoie la noce.

Y a-t-il eu mariage ? La bonne foi a-t-elle suppléé ? Y a-t-il eu la grâce sacramentelle ? Dans le cas contraire, que reste-t-il à faire ?

R. — Depuis le décret *Ne temere*, du 2 août 1907, en vigueur le 19 avril 1908, en vertu du n. IV § 3 de ce décret, dont la disposition a été reproduite par le Code, can. 1095, § 1, n. 3, le prêtre doit demander le consentement des époux. Il le faisait pratiquement auparavant, puisque le Rituel romain, et tous les rituels particuliers, qui le traduisaient, comprenaient une question à ce sujet, que le célébrant posait successivement à chacun des époux.

Mais il y a une différence essentielle. Avant le décret *Ne temere*, cette interrogation sur le consentement n'était pas nécessaire pour la validité du sacrement. C'est précisément ce qui rendait possibles les mariages dits *de surprise*, dont il a existé tant d'exemples dans les faits portés à l'ordre judiciaire, et beaucoup plus encore dans la pratique. Il suffisait que les époux, munis de deux témoins, se rendissent devant le prêtre, averti auparavant, ou plutôt non averti, consentant ou habituellement non, pourvu qu'il comprît ce dont il s'agissait, et devant lui exprimassent en forme suffisante leur consentement matrimonial.

L'assistance du prêtre, d'après la législation du décret *Tametsi* du concile de Trente, était purement passive, ou du moins cette attitude passive suffisait pour assurer la validité du sacrement. Il n'en est plus ainsi depuis le décret *Ne temere*. Le prêtre est un témoin *actif*. Il doit interroger sur le consentement, demander positivement si un tel

et une telle consentent, etc. Faute de quoi, le mariage est inexistant. Les deux fiancés pourraient exprimer devant le curé leur consentement durant une demi-journée comme durant une semaine, cela pourrait être une preuve de leur constance, mais il ne serait pas plus mariés à la fin de la semaine que s'ils n'avaient rien dit ou s'étaient entretenus de la température.

Les termes du décret, et du Code, qui d'ailleurs sont les mêmes sur le point, sont formels : « Dummodo... *requirant excipiantque contrahentium consensum.* » La particule *dummodo*, il n'y a aucun doute à avoir là-dessus, exprime une condition essentielle pour la validité : cf. can. 39.

Il n'y a jamais eu, comme il ne peut pas y avoir d'opinion divergente sur ce point important, parmi les commentateurs.

Il reste donc à conclure, et c'est certain, que le mariage célébré dans les conditions exposées est absolument nul. Contrairement aux affirmations du curé, le nécessaire, l'essentiel, l'unique nécessaire, n'a pas été fait. Ce curé, distrait peut-être à cette heure tardive et plus propre au sommeil qu'à la célébration d'une fonction ecclésiastique, a eu le tort, beaucoup plus grand, de ne pas se rendre aux observations qui lui ont été faites par les témoins, et aux désirs qui lui ont été exprimés par les deux pseudo-époux, à la sacristie. Tout pouvait alors, facilement et vite, être réparé.

Aucune bonne foi ne peut suppléer à un rite essentiel d'un sacrement qui a été omis. La grâce sacramentelle n'a pas pu exister, puisque le sacrement a fait défaut. Il ne reste qu'une chose à faire : *célébrer le mariage.*

Q. — L'*angustia loci*, cause de dispense d'empêchements de mariage, invoquée en faveur de la femme, peut elle être aussi invoquée pour l'homme, par exemple dans une petite île où la difficulté de se marier est pareille pour l'homme et pour la femme, les autres îles étant loin et les communications très difficiles ? Cette raison suffirait-elle pour légitimer la dispense ?

R. — Telle qu'elle est mentionnée dans l'*Instruction* de la S. C. de la Propagande, *Super dispensationibus matrimonialibus*, du 9 mai 1877, d'après laquelle les auteurs citent habituellement cette cause de dispense, l'*angustia loci* n'est régulièrement invoquée que pour la femme : *Angustia loci, sive absoluta, sive relativa (ratione tantum oratricis)... etc.*

Les hommes, généralement, quittent plus facilement, et avec beaucoup moins de regrets, le lieu de leur naissance ou de leur domicile que les femmes, les jeunes filles surtout. Ils se font plus aisément des relations que les femmes, et trouvent habituellement partout des conditions normales d'existence et de travail. Ils se suffisent aussi, de façon courante, plus à eux-mêmes, ils supportent davantage la vie avec des étrangers, loin de leurs parents. N'oublions pas que c'est à l'homme qu'il a été dit qu'il quitterait son père et sa mère pour s'attacher à sa femme.

Ce sont les raisons pour lesquelles cette cause de dispense, qui a pour but de ne pas obliger à l'expatriation, grande ou petite, est prise en considération, en style courant, pour la femme et non pour l'homme.

Cependant il peut y avoir, en raison de circonstances tout à fait spéciales, des cas où le motif paraît pouvoir être considéré pour l'homme lui-même. Mgr Rosset, dans son ouvrage sur le mariage *(De sacram. Matrim.*, t. IV, n. 2571), parle de pays qu'il connaissait fort bien, étant évêque de Tarentaise, situés dans les Alpes à de hautes altitudes, où des jeunes filles d'autres régions ne voulaient pas aller se fixer, surtout s'il s'agissait d'épouser des pauvres. Les autres auteurs, comme le cardinal Gasparri (qui reproduit dans la nouvelle édition de son *De matrimonio*, t. I, n. 303, note 1, p. 186, ce qu'il disait dans sa 3e éd. précédente, t. I, n, 356, note 1, p. 240), déclarent que la cause n'est pas de vérification impossible, dans ces circonstances spéciales, même pour les hommes. Cette doctrine est aussi mentionnée, d'après le sentiment général des auteurs, dans l'article de M. Amanieu sur l'*Angustia loci* dans le *Dictionn. de Droit canonique*, t. I, col. 532.

Nous pensons donc que, théoriquement, étant donné les difficultés réelles et considérables de la vie dans les îles lointaines où habite notre consultant, cette cause peut être prise en considération même pour les hommes.

Mais il y a, au point de vue pratique, sur la question que pose en terminant notre correspondant : « Cette cause suffirait-elle pour légitimer la dispense ? » une chose à considérer. C'est que ceux qui accordent les dispenses par indult, d'autorité déléguée, doivent suivre les règles, le style de la Curie romaine. Benoît XIV l'a fait déclarer par le Saint-Office, en réponse à une demande de l'archevêque de Tours, le 26 septembre 1754, comme le disait expressément la S. C. de la Propagande dans l'instruction citée du 9 mai 1877, et la S. Pénitencerie l'avait déjà déclaré le 1er juin 1858. Les Vicaires Apostoliques, et les divers Ordinaires, et ceux qui peuvent avoir leur subdélégation pour dispenser, doivent donc s'en tenir, pratiquement, à la façon d'agir de la Curie romaine, et par conséquent ils doivent respecter le *ratione tantum oratricis*, qui réserve à la femme le droit d'invoquer la cause *angustia loci*.

Ce qu'ils peuvent faire, et ce qui leur serait accordé, pensons-nous, comme le fait prévoir le sentiment unanime des auteurs, c'est demander au Saint-Siège, en raison de la vérification, chez eux, des circonstances spéciales auxquelles les canonistes font allusion, l'autorisation de tenir compte, dans les limites de ces mêmes circonstances, de l'*angustia loci* même pour les hommes.

Q. — Dans le n° du 18 septembre 1930, p. 608, l'*Ami* a déclaré que le can. 2254 § 1 ne permet pas l'absolution des péchés réservés sans censure à l'évêque. Je lis dans une note d'Arregui, p. 395, la citation d'une

opinion où le canoniste Ferreres dit le contraire. L'*Ami* voudrait-il revenir sur ce point ?

R. — Oui, l'*Ami* veut bien revenir sur le point, puisque cela vous est agréable, mais il le fait pour maintenir son opinion.

Le can. 2254 § 1 traite des censures. Le sens est patent, formel, absolument clair. Le canon qui parle de l'absolution des péchés, et qui par conséquent est applicable au cas, est le can. 900. A chacun sa valeur.

La façon dont l'opinion de Ferreres est citée dans Arrégui, du reste, ne dénote en rien que le dernier approuve le sentiment du premier. Il ne le fait aucunement sien, en langage clair.

Le canoniste cité s'appuie sur la décision de la S. Pénitencerie du 7 novembre 1888, qui parlait à la fois et des cas réservés sans censures et des cas réservés avec censures. Sans doute ; mais le S. Tribunal parlait de ces cas pour imposer, même s'il n'y avait que la réserve, et non pas aussi la censure, *le recours par lettre* prévu par la législation, et actuellement par le can. 2354 § 1. Les notes au canon, ajoutées comme l'on sait par le cardinal Gasparri, citent bien ce même décret de la S. Pénitencerie, *ad V*, et *ad VI*, numéros d'où il ressortait que l'obligation du recours au Saint-Siège existait autant pour les cas simplement réservés que pour les cas spécialement réservés *(ad V)*, et que l'obligation du recours n'incombait pas uniquement et toujours au confesseur *(ad VI)*. C'est tout. Il y a donc abus manifeste, à notre avis, à se baser pour une pareille opinion sur ce décret de la S. Pénitencerie.

Le Code, traitant à nouveau et tout au long la question, a scindé les deux choses, absolution des péchés, can. 900, et absolution des censures, can. 2254 § 1. Faisons donc comme lui, et appliquons chaque canon à son cas précis.

Agissant ainsi, non seulement nous userons des bons et réguliers principes de l'interprétation, mais nous échapperons, au surplus, à cette anomalie, soit d'imposer le recours au supérieur, que le can. 900 n'impose pas, soit d'appliquer le canon à demi, c'est-à-dire d'en user avec lui avec passablement de désinvolture, d'en prendre et d'en laisser, comme on dit vulgairement.

Comme nous le disons plus haut, à chaque canon sa valeur, et ne brouillons pas tout.

Q. — Nous lisons dans l'hymne des Laudes du Temps de la Passion :

Terra, pontus, astra, mundus
Quo lavantur flumine !

Par ce texte, l'Eglise semble admettre que la Rédemption est appliquée à tous les êtres, et même aux créatures inanimées. Buathier, dans son livre *Le Sacrifice*, l'admet aussi (p. 80 et suiv.). Cette thèse n'est-elle pas exagérée ?

R. — Nous avons déjà, et longuement, répondu à cette question, posée sous une forme équivalente (*Ami* 1924, p. 628).

Voici le résumé de notre réponse :

Sans doute, il serait exagéré de prétendre que la Rédemption a procuré aux êtres inférieurs à l'homme le bienfait de la grâce. Une telle assertion serait, dit le P. Terrien, « un non-sens. » *(La grâce et la gloire*, t. I, p. 292).

Mais cela ne signifie nullement que l'ordre du monde n'ait aucun rapport avec les différentes conditions de la vie humaine. « La création matérielle, dit encore Terrien (p. 297 et s.), a sa raison finale, non pas en elle-même, ni dans les purs esprits, mais dans la créature à la fois raisonnable et corporelle, dans l'homme... Cette liaison paraît manifestement pour la terre, dès l'origine des siècles, et va s'affirmant à travers les âges. A l'homme créé de Dieu dans tout l'éclat de la justice, une terre que l'Ecriture appelle *un paradis de volupté*. Mais voici que l'homme se détourne de son Dieu. Tout aussitôt, la malédiction divine s'appesantit sur cette même terre ; elle perd la forme de sa radieuse jeunesse ; sa fécondité des premiers jours s'épuise et c'est à la sueur de son front que désormais l'homme en tirera sa nourriture (Gen., III, 17). Plus tard encore, toute chair ayant corrompu sa voie, la colère de Dieu promène des flots vengeurs sur la surface de notre globe, détruisant avec l'homme les plantes et les animaux créés pour le servir. Que de fois dans la vie du peuple de Dieu vit-on les éléments prendre parti pour ou contre lui, suivant qu'il était docile ou rebelle à la loi de Dieu ? »

La mort du Sauveur fait gémir la nature ; mais sa rédemption doit aussi la réjouir. Et c'est en ce sens que l'hymne des Laudes de la Passion s'exprime. Quel est ce sens précis ? Entendons S. Paul se servir d'une métaphore analogue : « *La créature attend anxieusement la manifestation des enfants de Dieu. Soumise qu'elle est à la vanité, elle nourrit l'espérance d'être un jour, elle aussi, délivrée de l'assujettissement à la corruption actuelle et de passer à la liberté des enfants de Dieu ; car nous savons que jusqu'à présent toutes les créatures gémissent et sont dans le travail de l'enfantement.* » (Rom., VIII, 19-22). Sans doute, il s'agit ici principalement de la glorification de la nature au jour du jugement qui amènera « des cieux nouveaux et une terre nouvelle » ; mais ce texte manifeste également l'amélioration *dans l'usage* que l'homme fait des choses créées, amélioration consécutive à sa rédemption et à sa réconciliation avec Dieu. Il s'agit ici, écrit le P. Lagrange, « de l'ensemble de la nature, qui n'est pas ce qu'elle eût été sans cette malédiction qui pèse sur elle à cause de l'homme et que Paul nomme l'esclavage et la corruption. Il y a cela de vrai dans le système de Cornély que les conditions de la créature ne sont jamais envisagées en elles-mêmes, mais seulement dans leurs relations avec l'homme... Pour exprimer que rien n'est dans l'ordre, tant que l'homme est sous le domaine du péché, Paul entend les gémissements et les cris de douleur de la créature qui voudrait faire partie d'un monde meilleur... Du texte de Paul, on ne

peut même pas conclure qu'elle sera en elle-même changée. On dirait presque qu'il lui suffira que ce changement s'opère dans l'homme... » *(Epître aux Romains*, p. 205 et s.)

Appliquez la même interprétation aux deux vers cités.

Q. — Des parents, catholiques sincères, ne donnent leur fille en mariage, dans nos pays où il y a beaucoup de protestants, qu'à la condition que le jeune homme embrasse la foi catholique. Le jeune homme se fait instruire, baptiser si c'est nécessaire, abjure et se marie. Après, il vient à la messe deux ou trois mois, puis cesse d'y venir, puis retourne au protestantisme, en obligeant sa femme à le suivre. La jeune femme parle de revenir chez ses parents, ces derniers interviennent, succès parfois, insuccès aussi, hélas !

Comme la foi de la jeune fille est en péril, ne pourrait-on pas faire reposer totalement la valeur du consentement de la jeune fille sur une condition de ce genre : « *Je me marie à la condition expresse que tu persévéreras dans le catholicisme.* » Si le mari retournait au protestantisme le mariage pourrait être déclaré nul, ce qui mettrait à couvert la foi de la jeune femme

R. — Vous n'obtiendrez rien par ce système, par ailleurs non recommandable, pas même, le plus souvent, une déclaration de nullité après le retour au protestantisme. Si vous l'obteniez, ce serait fort rarement et avec les plus grandes difficultés.

D'abord, le procédé n'est pas recommandable. Il n'est pas licite. Le consentement doit être exprimé d'une façon absolue et donné de même. L'Eglise n'admet pas l'expression d'une condition dans la manifestation du consentement matrimonial. Elle n'admet que le *oui* tout court. Si elle s'occupe du consentement conditionnel, ou conditionné, c'est qu'elle y est amenée par les agissements, qu'elle n'a pas pu empêcher, de quelques-uns de ses enfants qui n'obéissent pas à ses lois et qui font usage de leur liberté indépendante et incontrôlable pour adjoindre à leur consentement l'une de ces circonstances qui le limitent et qu'on appelle une condition.

La condition, qui évidemment, bien que défendue, peut exister, modifie le consentement matrimonial comme tous les autres. Si quelqu'un prétendait exprimer la condition en manifestant le consentement, l'Eglise n'accepterait pas cette façon d'agir. Mais comment empêcher que les époux s'entendent entre eux pour faire réellement dépendre, en fait, leur consentement, qu'ils expriment d'une façon absolue, d'une condition connue d'eux, bien qu'inconnue, au moment de la célébration, par le prêtre et par l'Eglise ?

D'où une première difficulté, dans un cas pratique : prouver l'existence de la condition. Evidemment la difficulté n'est pas insurmontable. La preuve peut être faite théoriquement, comme, du reste, elle l'est pratiquement. Bien des mariages sont déclarés nuls pour fait de condition apposée et non réalisée. Si la condition est exprimée par l'un des conjoints, ou par les deux, et au moins acceptée par l'autre, devant des témoins assez nombreux pour faire la preuve entière, assez dignes de foi pour établir la vérité de leurs affirmations, les juges se rendront bien à l'évidence ou à la preuve et ne pourront pas nier la réalité de l'apposition de la condition.

Mais alors viendront d'autres difficultés.

Il y a des conditions qui portent sur une circonstance passée, d'autres sur une circonstance présente, d'autres enfin sur des circonstances futures.

Il y a des conditions qui sont résolutives et des conditions qui ne le sont pas. Les premières sont les véritables conditions, aux termes du droit et selon les exigences de la logique. Les autres, dénommées conditions par le vulgaire, ne le sont pas. Sont résolutives celles qui mettent en suspens la valeur du consentement matrimonial. Habituellement, ce que l'on appelle conditions *de futuro*, celles qui consistent dans la réalisation d'une circonstance future, ne sont pas de véritables conditions, parce qu'elles ne suspendent pas véritablement la valeur du consentement et le consentement lui-même. Si elles sont résolutives, ce sont des véritables conditions, mais alors il n'y a mariage, parce qu'il n'y a consentement, que lorsqu'elles sont, de fait, réalisées. Autrement, ce ne sont pas des conditions, mais ce que le droit appelle un *modus*, une façon d'agir.

« Je me marie avec toi, pourvu que tu évites la génération des enfants. » Cela a bien l'aspect d'une condition. Si c'en est une, et si c'est le droit même à l'acte procréateur qui est visé, et non son accomplissement normal, le mariage sera nul. Si cela signifie tout simplement que l'on convient de mal user des relations matrimoniales, qui, de fait, par la faute des conjoints, ne produiront pas leur conséquence normale de la procréation, le mariage est valide. Ce n'est pas là, à proprement parler, une condition ; ce n'est qu'un *modus*, et le *modus* ne vicie pas le consentement, comme la condition peut le faire.

Dans le cas, la condition de la persévérance n'en est pas une à proprement parler. Si elle en était une, véritable, le mariage n'existerait que lorsqu'elle serait réalisée et qu'elle serait bel et bien constatée comme étant réalisée. Jusqu'à l'existence de ce fait et sa constatation, le mariage n'existerait pas. Et alors la jeune fille ne serait réellement mariée, ne se marierait, en réalité, que lorsque la persévérance du jeune homme serait un fait acquis. Et quand serait-elle acquise, sinon quand il serait mort ? Et ainsi ce mariage ne commencerait réellement qu'après la mort de l'un des deux contractants. Qui donc voudrait soutenir cette opinion absolument fantastique et absurde ? Et le beau moyen de préserver la foi d'une jeune fille, que de la condamner à enfreindre la morale tous les jours de sa vie prétendue conjugale ! Car n'étant pas mariée, en raison de la condition qui suspend consentement et mariage, toutes ses relations avec son prétendu et futur (peut-être) mari, ne seraient actuellement que péchés, et sa vie conjugale, au for interne, qui compte assuré-

ment, ne serait qu'un véritable et indéniable concubinage.

Ce n'est donc pas là une condition résolutoire, une condition *de futuro*.

Quoi qu'il y paraisse, ce n'est qu'un *modus* pour l'avenir, et pour le moment, si condition on veut, ce n'est qu'une condition *de præsenti* : « Je me marie avec toi, à condition que tu prennes l'engagement, *hic et nunc*, de persévérer toujours dans cette religion catholique que tu vas embrasser pour pouvoir te marier avec moi, car cette résolution de persistance est la condition de mon consentement. Si tu ne promets pas, il ne pourra être question de donner ce consentement. » La condition, c'est évident, tombe donc sur la promesse : « Promets de persévérer, et alors moi, en temps voulu, lorsque tu auras embrassé cette religion catholique, je donnerai mon consentement, qui n'aura été donné qu'à cette condition que tu aies promis. » C'est cela, mais la promesse faite, le consentement est donné de façon absolue. La promesse a été la condition de la manifestation du consentement, non de sa qualité de conditionnel ou d'absolu. La promesse faite, le consentement est donné. Il n'est pas conditionné, mais absolu, et que la promesse soit tenue ou qu'elle ne le soit pas, le mariage sera et demeurera absolument valide. La valeur du consentement n'a pas été conditionnée par la promesse, c'est uniquement la prolation du consentement, qui n'aurait pas eu lieu sans la promesse, qui a été touchée par la promesse. La promesse faite, toutes les craintes ou appréhensions ont été apaisées, et le consentement a été donné, mais ferme, absolu, sans aucune relation avec une condition, conforme à toutes les présomptions que les manifestations extérieures établissent de façon convaincante.

Voilà ce que les juges savent, ce qu'ils diront dans la sentence qui maintiendra, comme elle le doit incontestablement en pareil cas, la validité du mariage.

Il n'y aura, dans l'espèce, qu'un seul moyen de faire déclarer le mariage nul, moyen possible dans la pratique, mais d'une très grosse difficulté : prouver que la promesse n'a pas été faite de bonne foi, qu'elle a été fictive, prononcée des lèvres, sans l'intention de s'obliger. L'intention, chose intérieure, est partant chose qui tombe bien difficilement sous le coup d'une preuve. Alors il faudra prouver le caractère fictif de la promesse. Evidemment cela peut se faire : il y a des cas de nullité de mariage qui ont franchi ce cap de tempêtes et de difficultés. Mais de bien plus nombreux ont sombré dans ces flots particulièrement dangereux.

Il faudra recourir aux circonstances, antérieures, concomitantes, et subséquentes, pour démontrer la mauvaise foi du prometteur. Evidemment s'il a dit qu'il passait par l'abjuration pour arriver à la femme, s'il l'a répété à de nombreuses personnes dignes de foi, la preuve sera bien commencée. Si, dans sa préparation à l'abjuration ou au baptême, il a montré de la légèreté, de l'indifférence et autres choses semblables, cela marchera bien. Si, immédiatement le mariage célébré, il déclare que maintenant qu'il a la femme, ou la dot, etc., il n'a plus à se gêner et qu'il redevient, ce qu'il n'a pas cessé d'être de cœur, c'est-à-dire protestant, et si, ramené au souvenir de sa promesse, il déclare triomphalement que qui veut la fin emploie les moyens, ce sera parfait. Mais en réalité, dans combien de cas trouvera-t-on la somme de ces circonstances qui établiront, avec, non pas toujours ce cynisme qui n'est pas nécessaire, mais la mauvaise foi de l'individu, le caractère indéniablement fictif de la promesse ?

Et n'oublions pas que dans les circonstances normales, et en dehors de ce cynisme, rare en somme, le jeune homme se sera bien gardé, même s'il est de mauvaise foi, de montrer ainsi ses véritables sentiments. Il aurait eu trop peur de ne pas donner le change et de se voir facilement découvert par les parents, la jeune fille ou le prêtre qui l'instruit.

N'oublions pas que, généralement, il passera quelque temps dans la pratique du catholicisme, deux mois, trois mois, dit l'exposé même du cas. N'oublions pas que, généralement, il saura se donner le beau rôle et expliquer, par une circonstance qui mettra de son côté un semblant de raisons, sinon de raison, son revirement et son retour au protestantisme. Dans ce cas, la cause est à peu près irrémédiablement compromise.

Il ne faut pas oublier, en effet, que le fait de ne pas tenir une promesse n'implique pas, de soi, cet autre fait que la promesse n'aurait pas été sincère. Les confesseurs vont-ils conclure, et sont-ils autorisés à le faire, que tel pénitent n'a pas eu la contrition parce qu'il est retombé dans les mêmes fautes, si souvent accusées ? Interrogeons simplement notre propre conscience et notre vie personnelle pour le savoir.

Les juges, ainsi que le défenseur du lien, mettront toute leur activité, et c'est leur devoir, à rechercher, étudier, analyser, interpréter, en faveur du mariage, c'est-à-dire de la bonne foi de la promesse, toutes les circonstances qu'il sera possible de découvrir. Et comme les juges ne doivent prononcer la nullité d'un mariage que si le mariage leur apparaît comme certainement nul, tout doute, et en nulle cause l'on ne trouvera, comme en celle de la valeur ou de la bonne foi d'une intention, un aussi bon terrain de doute, militera en faveur de la déclaration de validité du mariage, et l'entraînera fatalement.

Et voilà pourquoi ces causes où l'on invoque une condition, ne réussissent pas souvent, encore moins souvent celles qui reposent sur une condition improprement dite, du genre que serait celle que notre correspondant nous propose.

Non, le vrai remède n'est pas là. Il est dans l'instruction des fidèles. L'Eglise abhorre les mariages mixtes. Les mariages entre hérétiques qui se convertissent pour le mariage même sont,

l'exemple le prouve, plus pernicieux souvent que les mariages mixtes. Il faut habituer les chrétiens à mettre leur foi au-dessus de tout, au-dessus de toute position, de tout mariage, de tout amour humain. La jeune fille qui veut garder sa foi ne jettera les yeux, elle, que sur un jeune homme attaché à la foi catholique, qui a donné des preuves de cet attachement par une vie déjà assez longue dans la pratique déjà constatée des vertus chrétiennes. Elle n'accueillera pas les regards et les hommages de ceux qui ne sont pas chrétiens. Elle et ses parents comprendront qu'une conversion dont l'unique base, ou même occasion, ne serait qu'un projet matrimonial, ne peut pas donner de bien profondes espérances de persévérance. Ils recevront plus efficacement les leçons que donne, sur le point, l'expérience que constate l'exposé de la consultation présente. Et en dehors de cas exceptionnels où l'on sait pouvoir avoir confiance dans les dispositions et la bonne foi d'une personne, ils n'accepteront pas cet état de choses, encore moins le provoqueront-ils. Cela vaudra mieux, assurément, que toutes les précautions de la finesse humaine, qui souvent se retournent contre ceux qui les prennent.

Q. — Paul, schismatique, s'est marié avec Marie, également schismatique. Ils n'ont pas pu se marier devant un prêtre, car tous les prêtres du pays, tant catholiques que schismatiques, et même les ministres protestants, ont été déportés par les Turcs. C'est pourquoi Paul et Marie demandent à Léonce, fils d'un prêtre schismatique marié, de les marier. C'est ce qui a lieu.

Peu de temps après, Marie quitte Paul, s'en va en Amérique et là contracte un autre mariage devant le ministre schismatique.

Paul, à son tour, contracte mariage avec Ripsime, catholique d'un rite oriental.

Mais bientôt Ripsime, apprenant que Marie vit encore, demande la déclaration de nullité de son mariage avec Paul. Elle propose au tribunal trois témoins.

Le premier, après serment sur les SS. Evangiles, affirme que Paul et Marie, en sa présence, se sont constitués devant Léonce et ont échangé mutuellement leur consentement.

Le second témoin a aussi prêté serment. Il déclare que Paul et Marie se sont présentés devant Léonce pour se marier, mais, étant au premier étage de la maison, il n'a pas pu être témoin de l'échange de leur consentement. Il les a vus monter au second étage, où était Léonce.

Le troisième témoin est Léonce lui-même. Mais c'est un schismatique appartenant à la secte des *spiritualistes*, qui ne jurent jamais. Il avoue qu'il a marié Paul et Marie, comme bien d'autres en pareil cas, mais il refuse de prêter serment.

Les preuves sont-elles suffisantes pour prononcer la validité du mariage ?

R. — Dans la circonstance, les deux schismatiques n'étaient pas tenus à la forme de célébration imposée, à peine de nullité, par le can. 1094. Le can. 1099, § 2, les en exemptait.

Même dans l'hypothèse où ils y auraient été soumis, ils se seraient trouvés dans le cas du can. 1098 et auraient pu contracter un mariage valide (bien entendu s'ils n'étaient empêchés par aucune des lois dirimantes autres que la forme de célébration) en s'adressant à deux témoins, devant qui ils auraient échangé leur consentement matrimonial.

Si la chose a été faite, le mariage est valide.

Mais autre chose est de prouver, au for externe, sa validité. Il suffit pour cela que les deux témoins, s'ils existent, déclarent que l'échange des consentements a été fait devant eux, ou que des personnes absolument dignes de foi, en justifiant de la connaissance qu'elles ont de ce fait, déclarent qu'elles savent que cet échange a eu lieu réellement et régulièrement.

Dans le fait, les deux témoins existent et déclarent que l'échange du consentement a été fait devant eux. Le tout est de savoir s'ils sont dignes de foi. Si cette qualité ne peut pas leur être refusée, ils font preuve. Le mariage doit être déclaré valide. Si donc il n'y a aucun motif reconnu par le droit pour récuser ces témoins, leur témoignage doit être reçu. Sont-ils honnêtes ? Disent-ils habituellement la vérité ? Sont-ils reconnus comme dignes de foi par les personnes respectables ? Parlent-ils de faits qu'ils ont connus par eux-mêmes ? Sont-ils constants dans leurs affirmations et fermes dans leurs paroles ? Sont-ils en nombre voulu ? Ce sont là les règles tracées par le can. 1789.

Il n'y a pas ici à arguer du can. 1791, § 2, pour rappeler que les causes de mariage exigeant la plus grande probation, il est désirable, sinon absolument nécessaire, que les témoins soient dans un nombre supérieur au *minimum* de deux, strictement suffisant. Ceci serait vrai pour déclarer la nullité d'un mariage ; or il s'agit ici de la preuve de la validité. D'ailleurs, et ceci est une raison absolument péremptoire, puisque le can. 1098 n'exige l'échange du consentement que devant deux témoins, c'est que ce nombre suffira complètement, au for externe, relativement à la preuve du mariage contracté dans ces conditions extraordinaires.

Il peut y avoir, et notre correspondant la soulève, une difficulté relativement au second témoin, parce qu'il a refusé le serment et que sur ce point il ne veut rien entendre. Evidemment, le serment est requis par le can. 1767, § 1. Mais est-il une condition absolue de la recevabilité d'un témoignage ? En règle générale, le témoignage pour lequel le serment a été refusé serait suspect. Mais il est des cas où le juge peut apprécier la signification du refus du serment. C'est le cas du refus de serment supplétoire du can. 1830 et du refus de serment décisoire du can. 1836. Evidemment, le cas n'est pas le même, mais il ne manque pas de certaine analogie avec celui qui nous occupe, et dès lors il offre un moyen d'interprétation et d'action, conformément au can. 20. Il est évident qu'ici l'usage envers le témoin du can. 1766, § 2, qui arme le juge contre le témoin qui refuse le serment, du pouvoir de coaction, ne servirait de rien.

Nous pensons donc que le juge doit estimer la valeur de ce refus de serment et ses conséquences.

A vrai dire, les auteurs, comme les législations et les codes, ne s'entendent pas sur ce point. Le *Code civil* français, art. 1361, ne laisse pas au juge la faculté d'interpréter le refus du serment déféré, et la partie succombe. Le *Code de procédure civile* exige le serment des témoins, art. 232, et une jurisprudence constante déclare que c'est là une formalité substantielle, dont l'absence est une cause de nullité. Le *Code de procédure criminelle,* art. 317, dit que les témoins « avant de déposer,... prêteront, à peine de nullité, le serment... de dire toute la vérité et rien que la vérité. »

Les canonistes, généralement, prennent à leur compte les axiomes : *testis non juratus non probat, testi non jurato non creditur.* Ainsi Wernz-Vidal, *De processibus,* n. 471, p. 409, déclare que toute déposition de témoin qui n'est pas faite sous la foi du serment est nulle, au moins quand il s'agit de faire la preuve. Il cite à l'appui *(ibid.,* not. 48), trois textes du *Code Justinien* dont l'un ne dit rien du serment des témoins et les deux autres ne parlent pas de sa nécessité sous peine de nullité de la déposition, puis trois canons des *Décrétales* (liv. II, tit. xx) qui, pas plus que le canon de *Gratien,* Caus. IV, q. III, c. 3, § 37, ne parlent de nullité, tout en faisant mention de la nécessité du serment.

Nous préférons, pour les motifs que nous avons donnés plus haut de la latitude laissée en certaines circonstances au juge d'interpréter la signification du refus de serment, lui laisser ce pouvoir, même en fait des témoignages utiles à la preuve. C'est aussi l'opinion de Roberti, *De processibus,* vol. II, part. I, n. 342, p. 55, qui assure que cette pratique est usitée en plusieurs tribunaux.

Surtout dans le cas où il est certain que le témoin ne refuse le serment qu'en raison de la secte religieuse à laquelle il appartient, il est hors de tout doute que ce refus de serment ne vient pas de la préoccupation ou de la volonté de ne pas dire la vérité.

Le témoin Léonce nous paraît donc très nettement recevable pour faire la preuve dans le cas.

Il n'y a pas non plus à tirer une objection de la particularité que nous signale notre correspondant, que le premier témoin est parent par alliance de Marie. Le can. 1757, § 3, n. 3, qui déclare incapables de témoignage les alliés, fait nettement exception pour les causes qui concernent l'état des personnes et cette exception trouve son application dans toutes les causes de nullité de mariage. Le bien public exige l'audition des alliés, en pareil cas, car il serait parfois, et même souvent, à peu près impossible de connaître la vérité sans recourir à ces témoins, généralement et naturellement les mieux, ou souvent les seuls, renseignés parfaitement.

Il n'est pas jusqu'au second témoin qui ne présente d'utilité dans la cause. Sans doute il n'a pas entendu l'expression du consentement et n'a pas assisté au mariage. Mais il a vu les intéressés se rendre chez le témoin Léonce. Il a su que c'était pour contracter mariage. Surtout s'il a acquis cette science *tempore non suspecto,* c'est-à-dire avant l'introduction de la cause de nullité, sa déposition confirme celle des deux autres témoins et par elle-même constitue une forte présomption, tout-à-fait à considérer, puisqu'elle se trouve en pleine conformité avec les deux autres dépositions.

Notre avis est donc très net : les témoignages reçus non seulement permettent, mais nécessitent la sentence déclarant la validité du mariage de Paul et de Marie. Il ne faut pas oublier, du reste, que le mariage a la faveur du droit, et qu'il ne peut être déclaré nul que si sa nullité est certaine. Tout doute doit obligatoirement profiter à la validité de l'acte accompli (can. 1014).

Le tribunal doit donc prononcer la validité du mariage de Paul et de Marie, et par conséquent déclarer nul le prétendu mariage subséquent de Paul avec Ripsime, en raison de l'empêchement dirimant de lien que le mariage valide de Paul et de Marie avait créé.

Nous ajouterons que Marie doit être entendue par le tribunal, au moins par commission rogatoire si elle réside encore en Amérique, cette audition, toutefois, ne devant ni ne pouvant empêcher la prolation de la sentence.

Q. — Anne, domiciliée dans un département du Nord de la France, a, au cours d'une randonnée en automobile, un accident mortel dans un département du Centre. La famille, sur le désir exprimé de son vivant, fait transporter le corps dans une ville du Midi, où est son tombeau de famille, et où ont lieu les obsèques. Il n'y a pas d'autre cérémonie religieuse que celles qui ont été faites dans cette ville du Midi. L'église *funerans* est-elle tenue à verser la *pars paræcialis,* et dans l'affirmative à qui ?

R. — Dans ce cas, pour un double motif, la *tumulatio* devait avoir lieu dans le tombeau de famille. D'abord parce que le désir exprimé par la défunte équivaut à une élection de sépulture. Aucune forme solennelle n'est prévue pour l'élection de sépulture. Il suffit simplement que la volonté, ou le désir équivalent, soit clairement exprimé (can. 1228, § 1).

En second lieu, l'existence du tombeau de famille exige aussi la *tumulatio* et en détermine le lieu (can. 1229, § 1). Ce canon note bien la même circonstance que le can. 1218, § 1 : la commodité du transport. Mais il marque aussi que la famille est toujours maîtresse de faire ce transport, et cela en conformité avec le can. 1218, § 3.

Mais la circonstance de l'existence du tombeau de famille ne fait pas perdre ses droits, dans l'espèce, à l'église paroissiale. Régulièrement, les obsèques moins la *tumulatio,* c'est-à-dire les *funera,* les cérémonies à l'intérieur de l'église, office, messe, et absoute, devaient avoir lieu dans la paroisse du défunt. Dans le cas, cependant, le transport processionnel et à pied ne pouvait avoir

lieu, vu la distance, bien trop considérable. On ne pouvait pas obliger la famille à faire ce transport à ses frais. Mais, dans ce cas, les funérailles devaient se faire dans la paroisse du lieu de la mort accidentelle, et le corps aurait été transporté ensuite dans le tombeau de famille.

L'expression du désir de la défunte, d'être ensevelie dans le tombeau de famille, d'autre part, ce qui est, dans le cas, une élection de sépulture, n'entraînait-il pas le choix de l'église même, qui a le tombeau de famille dans son cimetière ? Ceci n'est pas nettement déterminé. Tout dépend de la volonté de la personne et de la forme que revêtait son désir. S'il ne s'agissait que du tombeau, sans plus, les obsèques devaient avoir lieu comme nous venons de l'indiquer. Si, en désignant le tombeau, la personne entendait désigner aussi l'église paroissiale du cimetière, cette église était désignée par l'élection de sépulture.

Il y a un autre cas, aussi, où cette église aurait été désignée : c'est celui, cependant assez invraisemblable dans l'espèce, où le tombeau de famille serait annexé à une église particulière. Cela existe encore en certains pays et en certains lieux. Dans ce cas, cette église aurait le droit de faire les funérailles complètes. Ce droit existerait même si le défunt était mort dans sa propre paroisse. Il en serait de même si le tombeau, primitivement dans une église, avait été transporté dans un cimetière commun postérieurement fondé, car l'érection d'un cimetière commun n'a d'effet que matériellement sur le lieu physique de la sépulture, elle ne touche en rien le droit même de la sépulture, comme l'a déclaré la S. Congr. du Concile, à plusieurs reprises, 24 février 1872, 14 mai 1824, etc.

Toute église qui n'est pas l'église paroissiale doit à cette dernière la *quarta funeraria,* sauf le cas ou le fidèle est mort dans un lieu d'où il n'est pas commodément transportable dans l'église de sa paroisse (can. 1236, § 1).

Le lieu de la mort étant dans un département du Centre, il est clair que le défunt ne peut pas être transporté, au sens du can. 1218, c'est-à-dire, à pied et processionnellement, dans la paroisse du domicile, située dans un département du Nord. D'autre part, on ne peut pas obliger la famille à faire ce transport, même si elle pouvait facilement en supporter les frais.

Dans le cas, l'église *funerans* n'avait donc pas de *quarta* à payer, ni à l'église paroissiale parce que le corps ne pouvait y être canoniquement transporté, ni à l'église de la mort parce qu'elle n'était pas l'église paroissiale.

Mais, comme nous l'avons dit, il est possible que le droit à faire les obsèques ne fût pas canoniquement établi pour l'église qui a été, de fait, *funerans.*

Q. — Autrefois, des religieuses (congrégation diocésaine) avaient une chapelle à l'intérieur de leur maison, ne donnant pas sur la rue. Un prêtre y allait célébrer la messe tous les jours ; un autre, de la ville la plus proche, confessait les religieuses et prêchait.

Maintenant, une nouvelle chapelle a accès sur la rue. Un aumônier dessert la chapelle, confesse et prêche. Pendant plus de cinquante ans, les religieuses ont eu leurs funérailles à l'église paroissiale.

Y a-t-il là coutume ? Peut-on maintenant faire les funérailles dans la chapelle du couvent ? Doit-on, pour pouvoir le faire, demander la permission, et à qui ? Dans le cas où l'on pourrait célébrer les funérailles dans la chapelle, qui doit les présider, le curé ou l'aumônier ?

R. — La question des funérailles des religieuses (et de leurs novices) est réglée par le can. 1230, § 5, lorsque ces religieuses (ou novices) meurent dans la maison de l'Institut.

Si ces religieuses sont exemptes de la juridiction du curé, les funérailles se font dans la chapelle ou oratoire de la communauté. C'est le chapelain ou aumônier, suivant notre façon de désigner le prêtre à qui l'autorité ecclésiastique a confié le soin de présider aux offices religieux dans cette chapelle, qui fait les funérailles, levée du corps (sans pénétrer pour cela dans la clôture, si elle existe), *funera* (cérémonies à l'église, office, messe, absoute) et ensevelissement au cimetière.

Si ces religieuses sont soumises à la juridiction du curé de la paroisse, leur enterrement se fait suivant les règles générales du can. 1230, § 1. C'est le curé de la paroisse qui fait les obsèques : il fait la levée du corps à la maison religieuse, il conduit le corps à son église paroissiale, y fait les funérailles proprement dites et va ensevelir le corps, soit au cimetière de sa paroisse, soit au cimetière personnel que l'Ordinaire du lieu a pu concéder à la communauté religieuse, suivant le can. 1208, § 3.

Les droits d'étole suivent le droit de faire les obsèques, c'est-à-dire appartiennent, dans le premier cas, au chapelain ou aumônier, et dans le second, au curé.

Le mode que nous venons de décrire a lieu s'il n'y a pas élection de sépulture. S'il y a élection de sépulture, quand toutefois elle est possible pour les religieuses exemptes de la juridiction du curé, la levée du corps est faite par le chapelain ou aumônier, qui conduit le cadavre à l'église de l'élection. Là le recteur de l'église de l'élection fait les obsèques et conduit au cimetière. Ce curé a les droits d'étole, mais doit la *quarta* funéraire au chapelain ou aumônier.

Dans le même cas, pour les religieuses soumises à la juridiction du curé, la levée du corps est faite par le curé du lieu où se trouve la maison religieuse. Ce curé conduit le corps à l'église de l'élection. Là, le curé de cette église, comme dans le cas précédent, officie et fait la conduite au cimetière. Il a les droits d'étole, mais doit la *quarta* au curé de la paroisse qui lui a conduit le corps.

Toute la question est, dans votre cas, de savoir si ces religieuses de votre paroisse sont exemptes ou non de votre juridiction.

Soumise à la juridiction de l'Ordinaire du lieu, une Congrégation diocésaine n'a pas, d'après les

seules dispositions du droit commun, ses maisons exemptes de la juridiction du curé de la paroisse où elles sont situées. Pour qu'elles jouissent de cette exemption, il faut un acte spécial de l'Ordinaire du lieu la déclarant. L'Ordinaire du lieu a reçu du can. 464, § 2, la faculté de prononcer cette exemption, pour une cause juste, toutefois, et grave.

La nomination d'un chapelain spécial ou aumônier n'implique pas cette exemption, surtout pour les funérailles. Le chapelain ou aumônier est chargé de la desservance religieuse de la chapelle des communautés dans les actes habituels et journaliers de la vie cultuelle. Il n'a pas à proprement parler charge d'âmes, n'a pas à administrer le sacrement de l'extrême-onction (cf. can. 938, § 2) aux religieuses, ni à faire leurs funérailles, comme nous venons de le voir, si les religieuses ne sont pas exemptes.

Etant donné, de plus, ce qui se faisait auparavant dans votre paroisse pour cette communauté religieuse, il n'est pas probable que l'Ordinaire du lieu ait décrété cette exemption. Il n'est pas besoin, pour cela, de se retrancher derrière la coutume : le droit commun est très clair et suffit.

Dans le cas où cette exemption aurait été ou serait prononcée, le chapelain ou aumônier n'aurait besoin d'aucune autorisation spéciale pour un cas particulier. Ce serait lui, et non pas le curé, qui présiderait à tous les actes des funérailles, dans sa chapelle et dehors, et le curé ne pourrait y assister que comme tous les autres prêtres, et avec le costume et habit de chœur de ces derniers, sans aucune marque distinctive, étole, etc., ni rang ou place de préséance en conséquence de son titre curial.

Q. — Quel est le sens du mot *feminarum*, du can. 910, § 1 ?

1° Les règles interdisant de confesser les femmes en dehors du confessionnal sauf raison grave, s'appliquent-elles aussi aux fillettes ? 2° Certains prêtres assurent qu'il y a intérêt, pour les premières confessions, à confesser ces enfants, petites, craintives, en tête à tête. 3° Si oui, jusqu'à quel âge peut-on agir ainsi ? 4° Le canon ne doit-il s'appliquer en stricte interprétation (en dehors de la prudence à avoir par ailleurs) qu'aux personnes nubiles ?

R. — La prescription du can. 910, § 1, déclarant que les femmes doivent être confessées uniquement au confessionnal, doit s'entendre dans l'acception ordinaire des mots. Le mot *femme* désigne, sans doute possible, le sexe. Dans le genre humain, on est homme ou femme. Cela ne dépend pas de l'âge ; cela dépend de la conformation du corps et de la présence des organes distinctifs. On est homme ou femme, dès la naissance, dès que le corps est différencié. Pour le for externe, il y a homme ou femme dès que les témoins reçus par la loi (ordinairement le médecin ou la sage-femme) ont reconnu que l'individu dont ils viennent d'aider la naissance est du sexe masculin ou du sexe féminin. On inscrit ensuite dans l'acte de naissance le résultat de cette constatation : « Le sexe de l'enfant a été reconnu être masculin... féminin. »

Le droit canonique, pas plus du Code que l'antérieur, n'avait donc pas à dire à quel âge on est une femme.

Il ne faut pas plus faire entrer l'âge dans l'explication du mot *feminarum* du can. 910, § 1, qu'il ne faut le faire pour expliquer le mot *virorum*, du § 2 du même canon.

De même que chacun comprendra que au § 2 le mot *virorum*, pour confesser même dans les maisons privées, s'entend de tous ceux qui sont du sexe masculin, ainsi tout à fait logiquement on doit comprendre dans le mot *feminarum* du § 1 quiconque est du sexe féminin.

Ad I. La prescription du canon s'entend parfaitement des petites fillettes, puisque ces dernières sont, par définition et incontestablement, du sexe féminin, désigné par le mot *feminarum* du canon.

Ad II. Ces prêtres ne confessent donc pas en tête à tête non seulement les femmes qu'ils confessent au confessionnal, mais toutes les personnes qu'ils confessent ? Comment confessent-ils donc ? Ils font entrer plusieurs personnes, à la fois, au confessionnal, et du même côté s'entend ?

Nous ne voyons pas, mais pas du tout, comment la situation du confessionnal, comme on la comprend généralement, peut faire perdre le bénéfice du tête à tête. Nous pensons, par contre, que la confession en dehors du confessionnal peut avoir des inconvénients, même pour de tout jeunes enfants, qu'ils soient du sexe féminin comme du sexe masculin. Les prescriptions de l'Eglise sont sages, et à la réflexion on leur découvre plus de portée que l'on ne l'aurait cru de prime abord.

D'ailleurs, s'il y a le cas de la véritable nécessité visée par le canon, on est en règle. La nécessité peut venir de plusieurs bases, pourvu qu'elles aient le caractère de raison et d'urgence que le mot exige.

Mais nous ne pensons pas que le motif d'un intérêt qu'il peut y avoir, ou même simplement le fait d'une première confession, soit un motif suffisant pour se dispenser de l'obéissance à la prescription du can. 910, § 1, que les auteurs de manuels de morale regardent comme portant une obligation, de soi, grave.

Nous pensons qu'il y a intérêt, et intérêt immense, à ce que des prêtres agissent toujours en prêtres, dans la manière, sous la forme et dans le lieu que l'Eglise a fixés.

Ad III. Et voilà un point sur lequel il serait difficile de s'entendre, si l'on admettait qu'une femme ne ressortit qu'à un certain âge au sexe féminin. Pline parle d'une femme de dix ans, *femina decennis*. On naît femme, on ne le devient pas.

Ad IV. Le canon s'applique dès le moment où l'être humain est classé dans le sexe féminin. La nubilité ne s'entend que pour le mariage, et c'est ainsi que la comprennent les canons qui en parlent, 88, § 2, et 1067, § 1.